

فلسفہ لغت و مصیبت (کامل)

حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہم

إدارة إسلامیتا

۱۹۰ - انارکلی ، لاہور

4191

فلسفہ نعمت و مصیبت (کابل)

حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبِ تہذیب

— إدارة اسلامیات —

— ۱۹۰-۱۱۱ رکیلی ○ لاہور —

87481

~~87481~~

بار اول عکسی طباعت	:	گست ۱۹۸۱ء
باہتمام	:	اشرفیہ پبلشرز لاہور
ناشر	:	ادارہ اسلامیات لاہور
طباعت	:	تجارت پرنٹرز لاہور
{ قیمت	:	گلینز بک بورڈ
	:	مجلد ڈائل دار

ہیلنے کے پتے :-

ادارہ اسلامیات ۱۹۰ - انارکلی لاہور
 دارالاشاعت اردو بازار - کراچی ۱
 مکتبہ دارالعلوم - دارالعلوم - کراچی ۲
 ادارہ المعارف دارالعلوم - کراچی ۳



فہرست مضامین "فلسفہ نعمت و مصیبت کامل"

نمبر	مضامین	صفحہ نمبر
۱	پیش لفظ (حسن گفتنی)	۷
۲	"فلسفہ نعمت و مصیبت"	۱۰
۳	ابتدائی گذارش	۱۱
۴	آغاز مقصد	۱۷
۵	دہریوں کے شبہات و سوالات	۱۷
۶	دہریوں کو لازمی جواب	۲۳
۷	مصائب انکار خدا کا ذریعہ نہیں بن سکتے	۲۳
۸	مصیبت مادہ کی حرکت کا نام نہیں	۲۶
۹	تحقیق مسئلہ اور اس کے اجزاء ترکیبی	۳۲
۱۰	وجود و عدم اور حدوث قدم	۳۵
۱۱	اس حال خاصیت بے ثباتی اور بے استقراری ہے	۳۵
۱۲	کائنات کا وجود محدود اور عدم غیر محدود ہے	۳۶
۱۳	کائنات کے خود وجود میں انواع عدم کی آمیزش	۳۷
۱۴	اشارہ وجود عدم	۳۷
۱۵	غیر موجود خدا کی ذات اور فیج عدم مخلوق ہے	۳۷
۱۶	مخلوق کے لیے احکامی اور خالق کے لیے استغناء لازم ہے	۴۲
۱۷	آئینہ مخلوق ہی کی شان ہو سکتی ہے نہ کہ خالق کی	۴۲

۴۵	خلو قاتل بغیر کی حقیقت	۱۸
۴۶	کائنات کے کھوئی بغیرات (یعنی، غیر اختیاری مصائب	۱۹
۴۷	مصیبت کے انسانی حقیقت ہونے کی چند مثالیں	۲۰
۴۹	انسانی مصیبت آتی نہیں اندر سے اُبھرتی ہے	۲۱
۵۲	مصیبت کو کلمہ کہنا حاجت و غیارت ہے	۲۲
۵۵	ماہر میں غلبہ و طام مصیبت کو ہی ہونا چاہیے	۲۳
۵۷	منا روتنہ سانچ	۲۴
۵۸	مصائب خلاف عدل و کرم نہیں ہو سکتیں	۲۵
۶۲	عربی آفات بغیر اکابر خداوندی ظاہر نہیں ہو سکتیں	۲۶
۶۵	عربی آثار کی دو فوجیں	۲۷
۶۷	مصائب و شرم کا ظہور خدا کی نسبت سے عین عدل و کرم ہے	۲۸
۷۱	کائنات کے متعدی مصائب	۲۹
۸۰	مصائب کے بغیر ترقی نہیں ہو سکتی	۳۰
۸۰	ماہر کی کتبالی آفات یعنی اختیاری مصائب	۳۱
۸۳	ہر نوع کی مصیبت اس کے حسب حال ہے	۳۲
۸۷	انسان کے اختیاری مصائب اور اس کی دو فوجیں	۳۳
۹۱	انسان کے اندر ہی انفعال کی تین قسمیں	۳۴
۹۶	انسانی شرم کی دو فوجیں	۳۵
۹۷	کھوئی مصائب اور علاری آفتیں	۳۶
۱۱۲	انتقامی تعذیبات (یعنی)	۳۷
۱۱۲	مجبانب اللہ عامی کی سزا میں! {	۳۸
	شرعی انفعال کی بے اہمیتوں پر انتقامی آفات	۳۹
۱۱۲	شرعی اور غیر شرعی انفعال کے نمایاں امتیاز کا اصول	۴۰

۱۱۹	فرق عبادت کے طور پر عذاب الہی	۴۱
۱۱۹	انتقام خداوندی کی نوعیت جرائم اور اس کی دو قسمیں	۴۲
۱۱۹	ابی عذاب - پانی کا طوفانی عذاب	۴۳
۱۱۹	پانی کا فغانی عذاب	۴۴
۱۲۲	خاکی عذاب - خاک کا طوفانی عذاب	۴۵
۱۲۲	خاک کا نقصانی عذاب	۴۶
۱۲۳	موافی عذاب - ہوا کا طوفانی عذاب	۴۷
۱۲۳	ہوا کا نقصانی عذاب	۴۸
۱۲۳	اتشیں عذاب	۴۹
۱۲۳	آگ کا نقصانی عذاب	۵۰
۱۳۰	عطاء وجود کا مرکزی نقطہ اور حقیقت جامعہ انسان	۵۱
۱۳۱	انسان کا علمی احاطہ	۵۲
۱۳۱	انسان کا تصویری احاطہ	۵۳
۱۳۲	انسان کا حیاتی احاطہ	۵۴
۱۳۲	انسان حقیقت راستہ اور حقیقت فائقہ بھی ہے	۵۵
۱۳۵	وحدة الوجود سے وحدة الوجود	۵۶
۱۳۵	جبرائیل انسانی کے کائنات میں تعمیری حرکت	۵۷
۱۳۶	جبرم و مبرا کا درمیانی رشتہ	۵۸
۲۰۳	مصائب پر خداوند کریم کا شکوہ کرنا انتہائی چہاں و سخاوت ہے	۵۹
۲۰۸	مصائب اور دعا و فریاد	۶۰
۲۰۸	تفسیر و تجربہ	۶۱

حَرْفِ گُفَّتِنِ

انیا اور بل ہی نہیں عقل و دانش کی دیریری پے نزل میں یقین رکھنے والے میں کائنات کی مختلف عناصر سے ترکیب کو بذاتِ خود اس کی فنا و انتہام کے لیے ایک واضح علامت اور ایک آشکار دلیل قرار دیتے ہیں۔ مرکب اپنے وجود میں ترکیب کا تاج اور ترکیب اپنے وجود میں اجزاء و عناصر کی ضرورت خداوندی تھا جی اور خود تندی ہی اس کی دلیل ہے کہ جب یہ ضرورت پوری ہو جائے تو مرکب موجود اور نہ پوری ہو تو معدوم کا معدوم !

موجودات مرکب پر ایک دم فروہ آتا ہے کہ جس میں انکی ترکیب ہی ختم ہو جاتی ہے جو ان کے وجود کا سبب اصلی تھا، اور کمی بھی ان برکات کی ترکیب میں اضلال اور ضعف کے ذریعہ صفاتی دم لایا جاتا ہے، اس صفاتی دم سے وہ فنا تو نہیں ہوتے لیکن ان کا وجود نقصان کا شکار ضرور ہو جاتا ہے !

سرباہ کائنات انسان کے مصائب تکالیف کا سرشہر ہی صفاتی نقصان ہے کہ جو اس کو اس حقیقت کے سمجھنے کے لیے بطور دلیل دیا جاتا ہے کہ جس طرح یہ انسان دیگر موجودات کو ان کی ترکیب کی درجہ سے اپنے علم و نظر کے ذریعہ غائب کیے، لیکن اسی طرح خود اپنی ترکیب میں صفاتی نقصانات سے اپنی تما جی کا قرار واقعی اور اک بھی کرتا ہے کہ راز بندگی اور سرعبدیت اسی اور اک میں نہاں ہے۔

اسی لیے مصائب و آلام کو آتشش سے تعمیر کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ نعمت بھی ایک نذرانہ ہے اور انسانی زندگی انہی دو آتشوں میں راز کمی گئی ہے۔ لیکن مذہب فطرت اپنی تعلیمات میں مصائب و مشکلات کے حل کو دنیا و خودماند سے میں تلاش کرنے کے لیے مامور نہیں کرتا بلکہ بل آدمی کو آگ ملک کے ہونے کی درجہ سے حقیقتاً مللِ سعیت ملک ہی ہے وہ اس کی صحت کی برقراری

کے دو اصول تسلیم کرتا ہے۔

پہلا یہ کہ قلب کا علاقہ آلام و مصائب سے نہیں بلکہ خالق آلام و مصائب سے قائم رکھا جائے۔

دوسرے یہ کہ اس کا دفاع اسباب میں نہیں بلکہ مسبب الاسباب کی جانب رجوع میں تلاش کیا جائے۔

ان دونوں بنیادوں پر مگر ان آلام و مصائب کا جائزہ لیا جائے جو مقبولانِ ہمارے گاہِ وحدت آنے میں توانا زارہ جو تک ہے کہ مصائب سے ان کے ظہر اور قلب پر نشانِ ضرر درمیا، لیکن ظہر اور قلب کو جو حضرات چوکھو حقائق کے اور دکھ کا لعل بناتے رہتے ہیں، اس لیے اس پر شدت مصائب میں بھی کسی تاثر کا نشان نہیں ملتا۔ اسی لیے اسی مصائب اہل اللہ کے نزدیک جزع و فزع کی چیز نہیں ہوتے لیکن وہ معنوی مصیبت کہ جس سے ان کا ایمان اور قلب کی حقائق کجی متاثر ہونے لگے، ان کے نزدیک حقیقی مصیبت ہوتی ہے اور اس سے پناہ طلبی میں ان کی زبانیں ہمیشہ تر رہتی ہیں۔ خدا تعالیٰ عظم فرمایا کرتے کہ

”اگر تمہیں نیا پر مصیبت آئے تو گھبرانے کی ضرورت نہیں اس لیے کہ وہ تمہاری اپنی چیز ہے اور خالق کو تم اپنی مائی سے باقی نہیں بنا سکتے، لیکن اگر اپنے دین پر مصیبت آئے دیکھو تو گھبرا اٹھنے کی بات ہے۔“

اس لیے کہ یہ اس کی چیز نہیں کہ جو باقی ہے اور تہا را معنوی وجود و حقیقت اسی سے وابستہ ہے اور تمہاری اپنی چیز نہیں ہے۔

بہر حال آج کے آلام و مصائب پر فلسفان کی مادیت میں غیر معمولی اہمیت کا لازمی نتیجہ میں اور غلطی والے غلطی یہ ہے کہ ان کا دفاع بھی اسی مادیت سے کیے جانے کی سعی کی جا رہی ہے کہ جو ان مصائب و آلام کا سرچرہ ہے۔ نتیجہ ایک مصیبت سے انسان چھٹکا پاتا ہے تو اس کے دفاع کی مادی تدابیر ذاتِ خود ایک اہم مستقل بصیرت اختیار کرتی ہیں اور اللہ عز و جل انسانیت پر مدد کرنے نئے نئے فتنے کا شکار ہو رہی ہے۔ اسلامی نقطہ نظر اس انسانی مصیبت گہرائی کے دفاع کے باب میں کیا ہے؟ اس کی پیمائش و مدد نادر توحید حکیم اسلام حضرت مولانا محمد طیب صاحب

مفتاح بہتم دارالعلوم دیوبند نے "فلسفۂ نعمت و معیبت" نامی تصنیف میں فرمائی ہے، جس کو ادارہ بنیاد آج کل معیبت زدہ انسانیت کے لیے نیکو شفا کی حیثیت کے بعد غلو سے پیش کر کے متوقع ہے کہ خصوصاً معاذرین ادارہ اور مولانا مہارین قحرم اس کی بھر از بیش پیریالی فرما کر دین و انسانیت کی اس خدمت پر ادارہ کا باوقار ثناءیں گے۔

مُحَمَّد سَالِم قَاسِمِی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فلسفہ

نعمت و مصیبت

الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى

ابتدائی گذارش بندہ عاجز محمد طیب خضر اللہ دہلوی۔ برادران اسلام کی خدمت میں عرض درسا ہے کہ "ارجمادی ثانی" ۱۹۳۷ء کو

جہانگیر آباد جیل پر شہرے مولانا ابوالکین محمد فہیم صاحب کا ایک گرامی نامہ موصول ہوا جس کے ساتھ دہریہ جماعت جیلپور کا ایک مقالہ ہوا اس جماعت کے آرگن "مذہب کے آئینہ" میں شائع ہوا ہے جسکے ساتھ مجھ سے اس کے جواب لکھنے کی فرمائش کی گئی تھی، میں نے دارالعلوم کی ڈاک کے سلسلہ میں حسب معمول خط پڑھتے ہی جو جواب لکھ دیا اور سرسری طور پر ذہن میں آیا لکھ دیا، ابھی جواب پیر ڈاک نہ ہونے پایا تھا کہ ذہن میں کچھ اور تفصیلات گذر گئیں اور غلبہ و هجوم کے ساتھ اس سلسلہ کے بعض حقائق کا رد و رد بھی دل پر ہونے لگا جن سے لا پرواہی اور اصرار کو بے ادبی اور ناشکری سمجھتے ہوئے انہیں بھی قید تحریر میں لے آنے کا ارادہ کر لیا اپنا پورا جوابی عرض روک کر اس میں ان تفصیلات کا اضافہ و الحاق شروع کر دیا گیا مگر اس کا تصدیقی نتیجہ نکلا کہ یہ تحریر حقیقت علی گوشے پیدا ہو جانے کے سبب کچھ طویل اور تفصیل کی طرح بڑھنے لگی جسے ایک دم پورا کر دینا دشوار ہو گیا، اس دوران میں

اور العلوم کی بعض ہنگامی بہت سائنس آج اپنے تحریر کا سلسلہ کچھ عرصہ کے لیے منقطع کن

ماضی کی بات واضح ہی پر پڑ جاتی ہے۔ کچھ عرصہ گزر جانے کے بعد ذہنی التفات اور حوصلہ امداد اتفاق سے تحریر کا مسودہ بھی نگاہوں سے اوچھل ہو کر کہیں کائنات میں مل گیا۔
 انا بخوشہ شدہ قضا پر ہی ذہن سے نکل گیا نہ موروں اس کے کائنات ہی یاد ہے نہ کوئی یاد دہانی
 ہی سامنے آئی اور نتیجہ یہ ہوا کہ جواب آج تک بھی نہ جاسکا۔

عرصہ دراز کے بعد آج جب کہ اس پر چودہ برس گزر چکے ہیں کائنات ٹٹولتے ہوئے
 ایک بے انتہا تمام مسودہ اس طرح سامنے آگیا جیسے ابر میں سے ہلکی عید دکھائی دے جاتا ہے
 دیکھ کر جہاں ایک گونہ خوشی ہوئی وہیں اس سے زیادہ غفلت اور غفلت بھی ہوئی۔ جواب کا
 وقت نکل چکا تھا اور مولانا ابوالسکین کو جواب کی توقع تو بچائے خود ہے اپنے خط اور اس کے
 جواب کا کوئی تخیل بھی باقی نہ رہا ہوگا۔ اس لیے اب مناسب یہ نظر آیا کہ اس تحریر کے بارہ میں
 خط یا مراسلت کی نوعیت کو چھوڑ کر رسائل خط کی تحقیق اور حل شکوک و شبہات کو ایک مستقل موضوع
 اور تالیف کی صورت سے پیش کر دیا جائے چنانچہ جو کم کرد و انکار کے باوجود کچھ وقت نکال کر
 تمام مسودہ کو تاحد تمام و اختتام پہنچانے کی سعی کی گئی جو الحمد للہ کامیاب ہوئی اور اس کا موقع
 آگیا کہ ان خیالات پر لکھیں کہ مولانا ابوالسکین کی خدمت میں مگر بعد از امت اور شایاں ہر
 طالب حق کی خدمت و مگر میں ہامید سلامت پیش کروں۔

دوسرے جماعت کا تذکرہ مقالہ مولانا ابوالسکین کے خط کے ساتھ شامل تھا اس مذہب
 بے ربط اور بے ترتیب تھا کہ اس سے کسی منفعہ نہ ملے گا کمال سخت دشوار نظر آیا۔ کچھ تپ نہیں
 چلتا تھا کہ یہ سکھوں کی جماعت آیا وجود صانع کی منکر ہے؟ یا اس کی صفات کی؟ یا افعال
 کی؟ اور پھر اس انکار کا فاش کیا ہے؟

بجز اس کے کہ اس مقالہ کے ذریعہ اسلامی عقائد پر چند شبہات وار و کر کے صحیح العقیدہ
 مسلمانوں کے دلوں میں صدا و اہم ڈالنے کی کوشش کی گئی تھی کوئی مقبول بات اس
 میں نظر نہ آئی۔ شبہات بھی کسی بنا پر صحیح یا مجتہد پر مبنی نہ تھے مگر اہم تر خیالات کا مجموعہ تھے

جنہیں اس غیر منظم تحریر میں حبیج کے فطریک اہدوسر اندازی کے مقصد کو پورا کر لیا گیا
 اس مقالہ کے پڑھنے سے میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ ان مقالہ نگاروں میں وہ دہرا
 قابلیت بھی نہیں ہے جو ایک دہرے میں کم از کم اپنا دماغ سمجھانے کے لیے ہونی چاہئے بلکہ
 سمجھنے سے سنائے خیالات کو ذہنی مرعوبیت سے حسبِ شل "اگر گفت دیوانہ باد کر
 صرف نقل و نقل کر دینا ہی ان کا مبلغِ پرواز معلوم ہوا۔ اس کا مقتضا تو یہ تھا کہ ایسی فضول
 کی جواب دہی میں نہ وقت عزیز کا خون کیا جائے اور نہ دماغ کو سوہان لگایا جائے۔ لیکن
 یہ خیال کرتے ہوئے کہ آج کل کے ناواقف اور ضعیف الاستقامت مسلمانوں کے دلوں میں
 پیدا کرنے کے لیے کسی استدلال اور بہانی انداز کی ضرورت نہیں بلکہ دوسرا اندازی اور حسبِ
 سازی بھی کافی ہے اسی لیے ان میں خلل ڈالنے کے لیے "دیوانہ را ہونے بس است" کی شل
 مطابق معمولی سا شبہ اور سفسطہ بھی بہت کچھ کام کر جاتا ہے، دل سے گوارہ نہ کیا کہ تا جب
 مقصد و نیت کے تاریکیوں کو توڑنے اور کم از کم فہم مسلمانوں کے ایمانوں کو پکارتے
 کی سعی نہ کی جائے اور عوامِ مسلمین کو سہولت سے ان سفسطوں اور شیطانی دوسوں کا شکار
 دیا جائے۔

اس جذبہ کے ماتحت دہریوں کے اس غیر مرتب اور پر گندہ ذخیرہ کی خود ہی میں
 تفتیش کی خود ہی اس سے سوالات کا استخراج کر کے ان میں غرضی ترتیب قائم کی اور پھر خود
 مقالہ نگاروں کے مفہوم کی حدود میں رہ کر ان کی تعبیر اور عبارت ایسے انداز پر رکھی کہ سو
 کسی قدر بخیرہ اور لائقِ جواب نظر آنے لگیں اور کم از کم ان کی جواب دہی پر توجہ کیا جانا کو
 حماقت نہ کہا جائے بلکہ اس لیے بھی ناگزیر تھا کہ مولانا ابو السکین کے دلانا مریض
 کی تائید کی گئی تھی کہ جوابِ عقائد اور فلسفیانہ موضوعات مقتدا نہ ہو، عقلی اور برہانی رنگ
 میں ہو۔ نقل اور دواقی رنگ کا نہ ہو ورنہ ان دہریوں پر رجعت نہ ہوگا، اہدہ ہی وہ است
 قابلِ توجہ نہیں گے۔

ظاہر ہے کہ جواب میں عقلیت سوال کی عقلیت سے پیدا ہوتی ہے۔ اس لیے خوا
 نہاد ہی سوالات کو عقلی و ناخبرہ تاکہ جوابات کی عقلیت نذر ہے، افسانہ نہ ہو جائے اور

اس کے بغیر نامکن تھا کہ اس مقالہ کا اہم ہوا اندازہ بیان چھوڑ کر سلجھا ہوا لہجہ زبان اختیار کیا
 نے اور ان کی مراد کو صحیح تفسیر پیش کر دیا جائے تاکہ جوابات کی اہمیت اور تعداد و قیمت
 پر آتی رہ جائے اور جوابات کی فلسفیت سے سوالات کی فلسفیت کی حد تک فائدہ اٹھایا
 سکے ورنہ یہ خرافات اور ناپاکیوں کا مجموعہ اس قابل نہ تھا کہ کسی مسلم بلکہ کسی سلیم الطبع انسان کی
 ان وقلم پر بطور نقل و حکایت بھی آتا اور کسی مدح میں بھی قابل التفات ہو سکتی محض بے صحت
 سب حسب مثل مشہور "نقل کفر کفرناشد" اس دُشربے معنی اور اس ذخیرہ لاعلمی سے جو
 اور بجا سات ہے مجبوراً پاک قلم کو اتودہ کیا گیا ساتھ ہی واضح رہنا چاہیے کہ دوسروں
 یہ تمام سوالات اور شکوک و شبہات جن کا جواب فلسفیانہ رنگ میں مانگا گیا ہے چوں کہ
 خائف مذہب سے متعلق ہیں اور ان میں خدا کی ذات صفات اور افعال سے بحث کی گئی ہے
 جتنا خائف مذہب کا بھی اساسی حصہ ہے اس لیے ان فلسفیانہ جوابات کا فلسفہ کتنا عجیب فلسفیت
 رنگ لیے ہوئے ہونے پر بھی فلسفہ خاص اور نقل کا استخراج محض نہیں ہو سکتا جس کا نقل روایت
 سے کوئی تعلق نہ ہو بلکہ اگر وہ فلسفہ ہی ہو گا تو وہ کہ جس کی پشت پر مذہب کی لنگ بول رہیں کو شرعی
 ملاح میں بھٹک رہا ہے اس لیے جوابات کے اس فلسفہ میں جہاں عقل کا نور ہو گا وہی اس
 روحانی کا بھی تصور ہو گا اور جہاں اس میں باتساب عقل کی چاندنی نور انگن ہوگی وہیں اس نور انگنی کی
 روح آفتاب و وحی کی ضیا انگنی ہوگی۔

غرض ان جوابات کی فلسفیت نقل و روایت کا پھوڑا اور کتاب و سنت کا ٹب باب ہوگی۔
 اس لیے ان فلسفیانہ جوابات کے ان کی فلسفیت، اخذ بھی کتاب و سنت سے پیش کر دیا گیا ہے۔
 تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ کوئی نسخہ بھی کتاب و سنت کا کسی دہانویا چرواکراہ سے منوانا یا بتول ان
 دوسروں کے محض خوش افتاد ہی کے زور سے مامول میں محسوس دینا نہیں چاہئے بلکہ ہر مسئلہ کے
 ساتھ اس سے متعلقہ بصیرت کا نور بھی پیش کرتے ہیں تاکہ آدمی اندھے پروں کی طرح محض دوسروں
 کے سہارے سے ان پرندہ گے بلکہ مجبور ہو کر آگے بڑھے اور اس کی شان پر ہو کر

والفہ بن ادا ذکر دایا مات ربهم اور (یہ رحمن کے بندے) ایسے ہیں کہ جس
 لمحہ خدا علیہا صلا و عیانا وقت انہیں اللہ کے احکام کے ذریعہ نصیحت

کی جاتی ہے تو وہ ان پر اندھے بہرے میں نہیں گرتے۔ جیسے انصار قرآن کو ایسی نئی بات سمجھ کر بطور کھیل تماشہ کے تیز اس میں شبہات لڑنے کے لیے اس کے حقائق و معارف سے اندھے بہرے ہو کر اس پر گرتے ہیں بلکہ لوگوں کو فہم اور بصیرت سے قرآن پر توجہ ہوتے اور اس کی طرف دھرتے ہیں۔
 پس آیات الہی کو ان کی پیش کردہ بصیرت کے ساتھ قبول کرنا ہی شیعوہ مقول پسندانہ کا ہوسکتا ہے چنانچہ لسانی نبوت پر قرآن میں ارشاد ہے۔

قل ھذا صبیلی ادعوا الی اللہ علی بصیرۃ انا ومن اتبعنی وصحبات اللہ وما انا من المشرکین۔
 فرما دیجئے (اے پیغمبر) کہ یہ میرا طریقہ ہے میں خدا کی طرف اس طور پر ندا پہنچاؤں کہ میں اور جو اس پر قائم ہوں اور میرے ساتھ والے ہیں اور بات بعض خوش اعتقادی کے زور سے

نہیں چلتا،

چونکہ ان تمام دوسروں کا جہنا مالک کی آیات و مصائب ظاہر کی گئی ہیں جن کا سلسلہ غیر دیکھ کر اور ان سے کانٹا کر ہی لوگوں کے دلوں میں انکار ذات و صفات کے دوسرے ڈالے جاتا ہے۔ گویا الی آیات و مصائب ہی کو خدا کے انکار کا ذریعہ بنایا گیا ہے۔

اس لیے ذیل کے حوالی مضمون میں اولاً نعمت و مصیبت اور راحت و کلفت کی حقیقت سے پردہ اٹھایا گیا ہے اور پھر اس حقیقت کی روشنی میں دوسرے وہ حقائق بھی پیش کیے گئے ہیں جن سے شبہات مذکورہ کی بنیادیں منہدم ہو جاتی ہیں تاکہ جن باتوں سے دوسروں کی غفلت و غیفلت داخل ہوئی ہے انہیں باتوں سے خارج ہو جائے مگر نعمت و مصیبت کی ان حقائق سے غفلت اور اس سے پیدائندہ ان دہرا نہ دوسروں کا وہم کا منشاء حقیقت ایک اور فیاض حقیقت کے جہالت و نادانگی ہے جس سے بطور ثمرہ کہیں وہام و خیالات سرزد ہوتے ہیں وہ مثلاً ”رابطہ حادث بالقدیم“ سے کہ حادث کو قدیم سے کیا ملتا ہے؟ مصدقات میں وجہ کہاں سے آیا ہے؟ عدم اور وجود میں کیا نسبت ہے؟ اور ان وجود پرانے والے مصدقات کو سرشیزہ وجود سے کیا ربط ہے؟

بلکہ اسی علاقہ کے ریح صرافت پر مذاہب و شرائع کی بنیاد قائم ہے اور اسی کے غلط تصور کے تلفت جا ہلائے عقیدے اور باطل فرشتے مینا ہوئے۔

دہریہ اس علاقہ کو بالکل نہ سمجھ سکے تو انکار خدا کے تہذیب کشکار ہو گئے۔ تہذیب جبریت نے اس کے سمجھ میں غلطی کھائی تو انکار صفات کی راہ چل پڑے۔ معترض پر یہ غلط و متنبہ ہو گیا تو انکار بر افعال کی راہ چلی۔ پھر اسی علاقہ سے نادان تفسی یا غلط اندازے کی بنا پر بہت سے طبقات پر سکون و تشریح کا فرق اور جمل ہو گیا اور تقدیر و تدبیر کی درمیانی نسبت حل نہ ہو سکی۔ کسی نے شرائع اور نبوت کا انکار کر دیا۔ کسی نے اسے ان کے عقل کو اس پر حکم تسلیم کر لیا۔ کسی نے عقل سے بھی کنارہ کش ہو کر حس و طبع کی فرزندانی مان لی۔

غرض اسی ایک نقطہ کی نا فہمی سے کہتے ہی تضاد عقیدے اور تباہی فرشتے اور ملتے بن گئے جنہوں نے صرف اپنے ہی دلوں کا ناس نہیں مارا بلکہ اپنی خشکیک اور دوسو ساندازیوں کے مرہم سے عام غلوب میں بھی فساد و تہذیب و تردد کے بیج بوریے۔

ٹھیک اس قدر پر زمانہ حال کے دہریہ بھی اسی ایک مسئلہ سے نادانیت کی بنا پر حوادث و آفات کا ریح علاقہ ذات باری سے نہ جوڑ سکے اور آفات و مصائب کو انکار و صانع کی دلیل سمجھ بیٹھے اگر یہ دوسرے نگاہ حضرات اس مسئلہ کو سمجھ لیتے تو وہ جبر و مصائب و آفات کی طبعی کو نہ دیکھتے بلکہ مصائب کی حقیقت اور کیفیت حدود پر بھی مطلع ہوتے اور ان و ساد و اوہام میں بے بس ہو کر قلبی تعین و استقامت کی خشک سے اس طرح محروم اور نابالغ نہ ہوتے، گویا وہ پیدا ہی اس لیے گئے ہیں کہ وہ اضالی الجہنوں میں ٹھیک ٹھیک کر ہو کر جبر و الحیثان اور پر گندہ اول میں اس لیے ضرورت پڑی کہ نعمت و مصیبت کی حقیقت کے اظہار سے پہلے اس امر اسی مسئلہ سے رابطہ حادث بالقدیم کے چہرہ سے بھی قند سے نقاب ہٹایا جائے تاکہ نعمت و مصیبت کی حقیقت کا اصل جلال رونما ہو سکے۔

یہ غرض ہے کہ اس مسئلہ کے زیر بحث آجانے کے سبب ضروری میں دقت اور تاریکی پیدا ہو گئی ہے کیونکہ یہ مسئلہ سب کے بنیادی مسائل میں بھی اسی اور شکل ترین مسئلہ ہے جس کی قوت اور تاریکی کے مقابلہ میں غلط فہمیاں و تعبیرات کا دائرہ بہت تنگ اور محدود ہے مگر جبکہ زیر بحث

شبہات کا نفع ہی اس مسئلہ کا غلط تصور ہے تو اس سے متعلق صحیح صورت حال کا سامنا کرنا چاہنا ناگزیر تھا اور اس طرح مضمون کا خلاصہ علمی اور دقیق ہو جانا بھی قدرتی تھا تاہم یہ وقت عوام کی متنگ ہے، پڑھے لکھے باذوق افراد اور خواص کے لیے کوئی پیمیدگی نہیں، پھر بھی مسئلہ کی تشریح و توضیح اور بیان حقائق میں سہل سے سہل عنوان اختیار کرنے اور اصطلاحی سے بچنے کی اسکا کی کوشش کی گئی ہے لیکن اس پر بھی اگر مضمون کلیتہً عام فہم نہ ہو تو فی نفسہ مسئلہ کی باریکی اور بیان و تعبیر میں میری بے بضاعتی اور دراندگی، اور پھر سے ناقص شبہات یا سائلین کی اس ہدایت کو پیش نظر رکھ کر کہ ”بیان مسئلہ خلاصہ علمی اور فلسفیانہ انداز کا ہونا چاہیے“ راقم سطور کو کمی حد تک مفید رہی تصور فرمایا جاوے۔

اس مضمون کے اسی عنوانات جن پر مضمون کی تمام بحثیں دائر ہیں یہ ہیں:-

- ۱۔ کائنات عالم کی حقیقت اور رب عالم سے اس کا علاوہ
- ۲۔ آفات و مصیبت کا سرچشمہ کہاں ہے؟
- ۳۔ آفات و مصائب کے درود کی کیفیت
- ۴۔ انسانی مصائب کی تین نوعیں
- ۵۔ مکتوبہ انبیاءات، اکتسابی آفات، انتقامی تعزیرات،
- ۵۔ مصائب و آفات اس وقت بھی خلاف رقم و کم اور خلاف عدل و حکمت نہیں ہو سکتیں۔
- ۶۔ مصائب پر خدا کا شکوہ خلاف عقل ہے اور کس وقت بھی جائز نہیں۔
- ۷۔ نعمت ظہری اور مصیبت سے پناہ جولو کی درکار اہل ربی اور عقلاً فروری ہے۔
- ۸۔ مصائب بھی انسان کے حق میں نعمت اور خدا کا انعام ہیں۔
- ۹۔ مصائب خدا کے وجود اور اس کی مصائب کمال کے مستقل دلائل ہیں ذکر انکار کے درجہ۔
- ۱۰۔ دفع مصائب کی صحیح تدبیر اور خلاصہ و خلاصہ۔

تلاک عشقوتہ کا مسئلہ

چونکہ مضمون کا اصل موضوع نعمت و مصیبت کی حقیقت پر روشنی ڈالنا ہے اور یہ تمام مضامین اس ایک مسئلہ کے بنیادی و اشاری کے طور پر لائے گئے ہیں اس لیے اس مضمون کا

عنوان ”تفسیر نصرت و نصیبت“ رکھ دیا جانا سمزدوں معلوم ہوا۔ حق سبحانہ و تعالیٰ اس حقیر سی کو بول فرمائے اور راقم دناظر اور قاری ہوسامع کے لیے نافع بنائے۔

اس ابتدائی گزارش کے بعد مناسب ہے کہ ہم اولاد ہر یوں کے وہ سوالات اور شکوک و شبہات نقل کریں جو ان کے لوگوں سے ماخوذ ہیں اور پھر ان کے جوابات کی طرف متوجہ ہوں سو وہ سوالات حسب ذیل ہیں:-

دہریوں کے شبہات و سوالات

- ۱۔ اگر خدا رحیم و کریم اور بقول معتقدین مذہب انسانوں پر مہاں باپ سے بھی زیادہ شفیق اور مہربان ہے تو دنیا میں بے انتہا مسکین اور آفات و کوارث و بے بسیاں و بے یاریاں، زمین، آسمان، پریشانیوں اور غم و غم و غم و غم کی طرح آسمان سے کیوں برسیں گی ہیں؟ اور خصوصیت سے ان میں انسانوں کو کیوں کھلا جارہا ہے؟
- ۲۔ پھر یار یوں، فسادوں اور سختیوں سے پیدا شدہ درد و غم میں تو پھر بھی کچھ نہ کچھ انسان کے افعال اور بے اختیار طبعوں کو دخل ہے مگر وہ آفات جو خالص خدا کا فعل کہلاتی ہیں اور قدرت خداوندی ہی کی طرف براہ راست ضرب ہوتی ہیں جیسے یار یوں کے جرائم کھن، پھیر، پسو، کشتن، کھڑے کھڑے، اور سانپ، بھیر وغیرہ یا آفتی مصائب جو افعال خداوندی کے جاتے ہیں جیسے زلزلہ، طوفان، بادیاں، طوفان بھارواں، قحط سالی، بیماریوں کی آتش فشاں، اور بار و موسم وغیرہ جن سے انسان ہی کو ہر وقت و کوارث درد پہنچ رہا ہے۔ پھر سادی آفات جیسے غیر معمولی گرج، بجلی گرج، زلزلہ باری وغیرہ جن سے انسان ہی زیادہ دکھ پاتا ہے اور جو انسان ہی کے بھرتے بھرتے گھوڑوں کو اجاڑنے پر ہر وقت تیار رہتی ہیں۔ کیا خدا کے رحم و کرم اور عام زبان زد شفقت ہے یا یاں ہی کی حدتیں ہیں؟ اگر یہی شفقت و رافت ہے تو پھر رحم و کرم اور ظلم و ستم میں فرق کیا رہا؟ کہ ہم پھر بھی خدا کو رحیم و کریم ہی کہتے چلے جائیں؟ مہذبات اور اگر یہ سب کچھ خلاف رحم و کرم ہے تو ہم آخر ایسے خدا کو رحیم و کریم ماننے پر کیوں مجبور کیے

جانتے ہیں؟ جو کسی وقت بھی ہمیں ہر گناہ سے دیکھنا نہیں چاہتا؟ الیاذنالبہ

۲۔ اگر یہ مصیبتیں اور آفات انسان کے گناہ اور لاعلمی کی باماداش یا عبرت و تہذیب اور عقاب خداوندی کے کائنات آتی ہیں تو سوال یہ ہے کہ پھر اس میں گنہگار اور بے گناہ دونوں کو مساوی طور پر کیوں پیشا جا رہا ہے؟ اور اگر عاقل بالغ انسانوں کو ہم غیر معصوم کہہ کر مجرم بھی مان لیں تو معصوم بچوں نے کیا قصور کیا ہے کہ یہ بلائیں ان کے سرور پر بھی منڈلائیں اور انہیں بھی نہ چھوڑیں؟

اور اگر بچوں کو بھی مستقبل کے لحاظ سے ایک ہونے والا گنہگار فرض کر کے ابھی سے سختی مصائب اور مورد آفات کسی طرح تسلیم بھی کر لیا جائے تو ان بے چارے بچہ باقی انسانوں نے کیا قصور کیا ہے کہ وہ بھی ان نرلز کوں قتل سالتیوں، دہاؤں اور طوفانوں وغیرہ کا شکار بنا دیئے جاتے ہیں حالانکہ وہ قتل و غور کا ارادہ تک نہیں رکھتے کہ انہیں مستقبل ہی کے لحاظ سے مستوجب عقاب سمجھ لیا جائے، پھر کیسے کہہ دیا جائے کہ مصائب کا یہ سلسلہ رحم و کرم اور رأفت و شفقت کے خلاف نہیں؟

۴۔ اگر یہ کہا جائے کہ ان مصائب سے انسان کے نفس کی تہذیب و دانشگری اور اصلاح نیز ساری دنیا کی اس عام تباہی سے اس کی عبرت آموزی مقصود ہے تو سوال یہ ہے کہ خدا تو رحیم و کریم ہونے کے ساتھ ساتھ قادر مطلق بھی مانا گیا ہے پھر اس نے اصلاح کے ایسے آسان طریقے کیوں نہ رکھ دیئے کہ انسان ان ہلکے مصائب کا شکار بھی نہ ہوتا اور اس کی اصلاح بھی ہو جاتی، ایک ڈاکٹر بھی جب بعد مہجوری کوئی گہرا اور پریشانی کرتا ہے جس سے بدن کی اصلاح مقصود ہوتی ہے تو کورڈام شکھا دیتا ہے تاکہ ریشہ کو نشتر کی اوزیت محسوس نہ ہو۔ کوئی غیر معمولی تلخ دوا دیتا ہے تو شیرینی میں پیٹ کر تاکہ دماغ کو اس کی تلخی کا احساس نہ ہو۔ خدا کے یہاں اس روحانی اصطلاح میں جب یہ بھی نہیں تو علاوہ سچائی کے اس کا کمال قدرت بھی مشہور ہو جاتا ہے کہ یا تو اس کے پاس ان تکلیف دہ طریقوں کے سوا کوئی اور راحت دہ طریقہ ہی انسان کی بہتری و اصلاح کا نہیں رہا۔ نہ تو اسے اس پر قدرت نہیں یا قدرت ہی ہے تو وہ اسے تعصداً اختیار فرما نہیں چاہتا۔ گویا انسان کو

مصیبت زدہ ہی دیکھنا چاہتا ہے :

پہلی صورت میں وہ "مالکِ مطلق" نہیں رہتا۔ دوسری صورت میں وہ "قادرِ مطلق" ثابت نہیں ہوتا۔ تیسری صورت میں وہ "رحیمِ مطلق" باقی نہیں رہتا۔

پھر یہ صورت ہم ایسے خدا کے سامنے پرکھیں، مجبور کیسے جاتے ہیں جو ناداری میں تو ہم سے کم نہ ہو، مجبوری و احتیاج میں طعیب و ڈاکٹر سے بھی گیا گندڑا ہو اور بے رحمی میں دشمنوں سے پیچھے نہ ہو۔ (مسعود الفیہ)

۵۔ اگر یہ کہا جائے کہ انسان پر یہ بلائیں اس کی جانچ اور آزمائش کے لیے آئی ہیں تاکہ اس کے ثبات و استقلال کا امتحان لیا جائے کہ وہ کھنگلی اور صوف کے کمر مقام تک آچکا ہے اور اسے اپنی قوتِ ایمانی سے کہاں تک پہنچنا چاہیے؟ تو سوال یہ ہے کہ خدا تو اس کی حقیقت اور فطرت جان اور تن جذ بہ محلِ ارادہ و خواہش اخلاق و ملکات اور دلوں کی کھنگ تک سے واقف اور اہل ہی سے واقف بتلایا جاتا ہے۔ بلکہ ان سب چیزوں کا خالق و موجد بھی کہا جاتا ہے جس سے انسانوں کی ہر ایک اونچ نیچ بر وقت اس کے سامنے ہے تو پھر وہ اس جانچ سے آخر میں بات کیا معلوم فرمنا چاہتا ہے؟ جو اسے معلوم نہیں اور کونسی ایسی چیز پر مطلع ہونا چاہتے ہیں جس کی اسے اطلاع نہیں مگر ان الواقع اسے ان باتوں کا علم ہی نہیں تو لاعلمی کے ساتھ یہ خدائی کیسے جمع ہو گئی؟ اور اگر علم ہے تو پھر اس جانچ پر تسلیم سے کیا غائدہ؟ اس سے تو اس کی تعلیمی و تہذیبی "بھی کچھ ششہ ہی ہو جاتی ہے جس کا اہل ذہاب ہر وقت ٹھنڈا پینا کرتے ہیں۔

پھر اگر اس آزمائش کو کسی حد تک تسلیم بھی کر لیا جائے تو جانچ پڑتال ایک دن کی بھی ہو دو دن کی ہو برس کی ہو دس برس برس کی ہو۔ آخر وہ ایسی کیا آزمائش ہے کہ انسان کی ایسی سے ایسی عمر قریب ہو جائے مگر جانچ ختم نہ ہو اور یہ اندازہ ہی نہ ہو کہ نکلیں انسان کے فراخ اور طبیعت کی رفتار کیا ہے؟ اور اس کی فطرت یا انشاء طبع کی حد جارہی ہے؟ اس کا اندازہ تو افراد انسانی کو چھوڑ کر نوعِ انسانی کی نوعیت ہی سے ہو سکتا تھا کہ وہ پیدائشی طور پر کیا رنگ اپنے اندر رکھتا ہے اور اسی سے سارے انسانی افراد پر انہیں کسی مصیبت ڈالنے بغیر ایک

قلبی حکم لگایا جاسکتا تھا۔ لیکن عجیب آزمائش ہے کہ ہزار ہا برس نوع انسانی کو دنیا میں آنے
 ہونے ہو گئے اور ابھی تک بھی کل طور پر اس کے کل کمزورتیاں کا اندازہ نہیں کیا جاسکا ہے
 جو ہر فرد کو الگ الگ اور وہ بھی گھر گھر جانچنے دینے کی ضرورت تھی گئی پھر جانچے اور امتحان
 خود تو مقصود تھا ہی نہیں بلکہ اس سے انعام و انتظام یا تسمین و توبہ میں مقصود ہوتا ہے اس
 لیے امتحان کی ساتھیوں کم اندراجات کی مدت زیادہ ہوتی ہے یہ عجیب انوکھی جانچ ہے کہ غریب
 انسان کی عمر ہے اتنی ہی اس کی جانچ بھی ہے ثرو کا کوئی وقت ہی نہیں بلکہ جانچ ہی گھر گھر کا
 مقصد اور میدان بنی ہوئی ہے جس سے عمر کی کسی ساعت میں بھی اس کا چھکا لائیں گویا وہ
 پیدا ہی مصیبتوں کے لیے کیا گیا ہے سو یہ کہاں کا عدل اور انصاف ہے کہ بے بس مخلوق کو مضر
 مصیبتیں ہی جھیلنے کے لیے پیدا کیا جائے اور اس وقت سے اس کی مصیبتوں کا دور شروع
 کیا جائے جب سے کہ وہ مصیبتوں کے غم و غور سے غامی اور بے بہرہ ہو اس سے تو خدا کے
 عدل و انصاف اور حکمت پر بھی دھرا جاتا ہے کہ اس کے بیان تصور غیر مقصود اور عمل و بھل
 سب غلط نقطہ ہیں اور گویا حدود و عدل کا کوئی نقشہ ہی ملحوظ نہیں۔

پس ان حالات میں کہ بندوں کو بوجہ دائمی اذیت و آسانی کے خدا کے رحمت مشتبہ ہو
 پھر اس انداز ہی میں حق غیر متحق کے فرق کو نظر انداز کر دینے کی وجہ سے اس کا عدل و انصاف
 اور حکمت بھی عمل غور ہو۔ پھر اصلاح و تہذیب کے تکلیف و طریقوں کا پابند ہونے اور
 سہل الوصول طریقوں کو وضع نہ کرنے یا ذکر نہ کر سکتے کی وجہ سے اس کا "ملک و تار" ہونا
 بھی عمل حکام ہو اور طویل جانچ پڑتال سے جس کا کسی وقت بھی خاتمہ نہ ہو۔ اس کی "علیسی و
 خیبری" بھی اندیش اور عمل غور و فکر ہو جس سے کیسے مطالبہ کیا جاتا ہے کہ ہم نہ صرف خدا کو
 مان ہی نہیں بلکہ اسے ان تمام کمالات کا سرچشمہ بھی تسلیم کریں اور اسی پر بس نہ کریں۔ بلکہ ہر حالت
 میں ہی کہ مصیبتوں کے ان تمام کمالات میں اس کا شکریہ ہی ادا کریں۔ اس کی بخشی ہوئی آفات
 پر خوشدلی سے مہربانی کریں اور کبھی حرف شکایت بھی نہ بولیں نہ لائیں اور پھر مصیبت ٹانے
 کے لیے اسی سے دعا کریں بھی ناگھیں جو مصیبت ڈالنا تو چاہتا ہے مانتا نہیں چاہتا حالانکہ
 ہر مومن کا فعل و لا جانتا ہے کہ شکوہ و غم و غور پر تو ہے نہ کہ مصیبتوں پر اور وہاں کسی امید پر نہ لگی

جاتی ہے نہ کہ کسی طے کردہ نیا لفظ فیصلہ پر اس لیے کہ خدا ہے تو اس مصیبت زدہ انسان کے لیے خدا کے بارے میں شکوکہ کا موقع تو نکلتا ہے لیکن شکوکہ کا کوئی عمل پیدا نہیں ہوتا۔ چہرہ کر میچ رہنے کا مقام تو پیدا ہوتا ہے لیکن سوال و دعا کا کوئی موقع نہیں آتا۔ دردِ انسان مصیبت زدہ ہونے کے ساتھ ساتھ جے و قوت اور اتق بھی ثابت ہو گا کہ اسے اس عقل و دانش شکوہ و شکوہ اور صبر و محوری اور یاس و سوال اور ان کے مواقع عمل اور پھر ان کے مقتضیات میں فرق کرنے کی بھی تیز نہ ہو۔

بلکہ اندر میں حالت اگر کوئی سرے سے خدا کے وجود ہی کا انکار کر دے تو وہ سورہِ ملامت زہونا چاہیے کیونکہ ہم دنیا میں پھیلے ہوئے اسباب و وسایات کے سلسلہ پر نظر ڈال کر یہ محسوس کرتے ہیں کہ اسباب اختیار کرنے پر نتائج طبعی طور پر برآمد ہوتے ہیں اور جہاں نہیں ہوتے وہاں پھان میں کے بعد یقیناً کوئی نہ کوئی کوتاہی انسان کی نکلتی ہے اس لیے اسے تسلیم کرنے میں نااہل نہ ہونا چاہیے کہ ان مصائب کا اصلی سبب نہ خدا ہے نہ کوئی اس کی کوئی صفت یا اس کا کوئی فعل ہے بلکہ خود انسان کی بے تدبیری، کم عقلی، عملی کوتاہی اور غفلت و کستہی ہے اور ان محسوسات کے بعد خود انسان ہی کی خوش تدبیری، اقوتِ لازمی اور مستندی، علم، اس کے مصائب کے رفع و دفع کا بھی سبب بنتی ہے اس لیے بعض خوش اعتقاد یوں کے جوش میں اگر خدا کو اپنے اوپر حاکم مطلق ان کر اپنی مصیبتوں کے ناامیدہ اسباب تلاش کرنا اور خود اپنے کو نہ دیکھنا، خود ایک متعلیٰ مصیبت ہے۔

پس اگر انسان صحیح اصولی انداز سے عقل کے پروگرام پر عمل کر زندگی گزارے تو وہ یقیناً مصائب کا شکار نہیں ہو سکتا چنانچہ جب سے انسان نے سائنس کی سرپرستی میں تدبیر صحیح اختیار کرنی شروع کر دی ہے اسی وقت سے اس نے ان آدمی و مائل کے ناامید اپنے مصائب پر بھی تابو پانا شروع کر دیا ہے اور ان کے دفعہ میں کامیاب ہو گیا ہے۔

مثلاً چیچک، ہیپتھ، چنگ و غیرہ کئی طرح کی ایک بیماریاں اب ایسے زور و شور سے نہیں آ رہی ہیں جیسا کہ وہ ان سائنسٹک وسائل، انجینئریوں اور دوسرے وسائلوں سے

پے آیا کرتی تھیں اس طرح جب انسان سفر کے ساتھ ایک وسائل ہیں، تو قرآن مجید چاروں
جہانوں کے ذریعہ نفاذ، دوا اللہ تبارک و تعالیٰ، نیز دوسری اشیاء اللہ وسائل معاش و معاش
ایک ملک سے دوسرے ملکوں کی طرف منتقل کرنے میں کامیاب ہوا ہے جب ہی سے بہت
حد تک قسط سالیں اللہ چاروں ذریعہ بھی گھٹ گئی ہیں اللہ ہر گج کے انسان خواہ وہ خدا کو
مانتے ہوں یا اس کے منکر ہوں اللہ قائلین کی زندگی بسر کر رہے ہیں۔

پس ایسی صورت میں کہ ہر ایک معصیت ہادی کو تا پہنچا دیر اللہ نئے نئے وسائل زندگی
سے اپنے کرم کو رکھنے سے پیدا ہوتی ہے نہ کہ خدا کے کسی نقاب یا آزمائش کی سنت گریوں سے
تو اس کا صحیح علاج صحیح تدابیر اختیار کرنا ہے نہ کہ تدابیر کی آٹھ کے تدبیر سے بے تعلق ہو جانا یا
خدا سے رعایت مانگ کر امیدیں باندھنے رہنا یا مبر و قناعت کا سہارا لے کر اپنی زندگی
تنگیوں میں گزار دینا۔ پس آدمی کو نہ رعایت مانگنے کی ضرورت ہے نہ خدا کے شکوہ و شکایت
کی اور نہ ہی اپنی تہذیب نفس کا ان معاصی سے جوڑ گھٹانے کی حاجت ہے کہ ان باتوں
سے یہ معصیتیں مل سکتی ہیں نہ انہیں ہمایا ہو سکتی ہیں ضرورت مگر ہے تو اپنے حواس و عقل کو صحیح
سے چیک کر کے ہادی اسباب و وسائل میں نگار دینے اور اصول حفظان محنت اور وسائل تراف
کو اختیار کر لینے کی ہے اللہ میں۔

یہ ہیں وہ چند شبہات اور دوسرے یا نام نہاد سوالات جو دہریہ جماعت کے آدمی "مذہب
کے آنسو" میں پیش کیے گئے اور غونا پیش کیے جاتے ہیں جن کا مقصد معاصی کا سلسلہ سائنس
لا کر وجود خداوندی اللہ مذہب سے انکار اور خدا پرستوں کے ایمان میں خلل اندازی اور ان کو
جارہ مستقیم سے ہٹا کر ان کی دنیا و آخرت برباد کر دینا ہے۔

میں نے ان نامقولیوں کو قند سے سلجی ہوئی تعبیر سے محض اس لیے پیش کر دیا ہے کہ اگر
کر وہ جوابات سے یہ اندازہ ہو سکے کہ وہ کن سوالات کے جوابات ہیں۔ اور سوالات میں جو کچھ
سے پہلے تھے جن کے حجاب کی ضرورت تھی وہ یہ غرافات اور نا پاک کیوں کا مجبور اس قابل نہ تھا
کہ کسی مسلم کو کسی مسلم اللہ انسان کے نہ ہی دلم پر بطور نقل و حکایت بھی آتا اور کسی دہریہ میں بھی تھا
الذات تبارک۔ معصیت جواب حسب شل شہور "نقل کفر نباشد" اس دہریہ معنی اللہ

~~87481~~

87481

ذیرہ لایینی سے جو مجبور و مجناسات ہے مجبوراً پاک قلم کو آلودہ کیا گیا
نعوذ باللہ من هذه الخرافات والكفریات

دہریوں کو الزامی جواب

جواب کے سلسلہ میں ہم دو پہلو اختیار کریں گے۔ ایک الزامی اصول و سرائح تحقیقی۔ پہلے
الزامی جوابات کے سلسلہ کو سامنے لائے۔

مصائبِ انکارِ خدا کا ذریعہ نہیں بن سکتے

۱۔ تحقیق مسئلہ سے پہلے الزامی طور پر یہ کہہ دینا بھی کافی جواب کافی ہو گا کہ اس عالم میں جہاں
مصائب کا سلسلہ قائم ہے وہیں نعمتوں اور راحتوں کا سلسلہ بھی موجود ہے اگر ایک طرف دیکھ
دو بیماریاں، دواہیں، بلائیں، زلیخیں، غم، الم، گھٹن، پرگندگی وغیرہ کے سلسلے غیر منتہی ہیں تو
ان کے بالقابل اسی عالم میں صحت، تندہی، بے شاشت، لذت، انبساط، عزت، وجاہت،
کشتائش اور دلچسپی وغیرہ کے سلسلہ بھی ساتھ ہی ساتھ چل رہے ہیں۔ اسی طرح اگر قبول و ہریر
مرض اور حیواناتِ پستہ، کھلم، بھڑ، سانپ، بھجور اور عام زہریلے حشرات الارض کیڑے کوڑھے
وغیرہ سے جہاں بھلا ہوا ہے تو وہیں کجوتہ، کوا، بٹیر، تیتر، بٹ، سرخاب، اور عام مرغ، و
ماہی، نیز بیل، گائے، بھین، بکری، وغیرہ بے شمار صحت بخش اور توت آفرین حیوانات کی
بھی دنیا میں کمی نہیں کتنے ہی جہز پر بند کھانے پینے کتنے ہی تغذیہ شاعیل کتنے ہی آرائش و
زیبائش اور کتنے ہی جاہ و شہم اور کرد و فریہ کام آتے ہیں جو انسانی نفس کے لیے لذت و راحت
کا باعث ہوتے ہیں۔

اسی طرح اگر زمین کے نازکے ٹھک کی شرارہ باری، فضا کی آندھی، پہاڑوں کی آتش،
نشانی اور دریاؤں کے طوفان سے جانداروں کی تباہی اور مصیبت کا سلسلہ قائم ہے تو وہیں
زمین کے سکون و قرار، نراؤں کی نسیمِ خنکرا، بادلوں کی سخاوت، بادلوں کی حیات بخش،
دریاؤں کی نرحت بخش دہائی، اندھیلوں کی آبِ ہاشی وغیرہ سے نرحت و لذت اور صحت و

قوت کا غیر منقطع سلسلہ بھی انہی اشیاء سے قائم ہے جو عالم کے لیے صدالوان نعمتوں اور نفعوں کا سہارا بنا ہوا ہے۔

غرض جتنی بھی مصیبتیں آپگنواکتے ہیں اتنی ہی مقابل اضداد کی نعمتیں ہم شمار کر سکتے ہیں پھر صرف یہی کہ عالم میں بعض انواع حیوان و نبات سے مصیبتیں آتی ہیں اور بعض سے نعمتیں بلکہ دنیا کی ہر برکت اور اس کا ہر ہر فرد مصیبت بھی اپنے اندر رکھتا ہے اور نعمت بھی۔ اگر ایک وقت وہ مضر ہے تو دوسرے وقت نافع بھی ہے۔ اگر سانپ بچھو کا زہر ایک وقت سبب موت ہے تو دوسرے وقت وہی زہر دواؤں کے سلسلہ میں اعضاء انسانی کے لیے طاقت بخش اور ذریعہ حیات نفس و نسل میں ہے۔ اگر دکھ اور بیماریاں لذیت کا باعث ہیں تو ابد محنت وہی بیماریاں بدن کے تشقیر اور اندرونی صفائی کا باعث بھی ثابت ہوتی ہیں۔ جن سے محنت اور زیادہ ترقی کر جاتی ہے۔ جیسا کہ شہادت اس پر شاہد ہیں۔ پھر کیا وجہ ہے کہ ایک دہریہ ان مصائب کو تو خدا کی طرف منسوب کر کے اس کے وجود کے اقرار کی خلاف ورزی نہیں کرتا؟ اس سے زیادہ اور کیا بے انصافی اور زیادتی ہوگی کہ خدا نے برتر کا مصیبت بھیجے گا فعل تو اس کے انکار کی جہت ہو مگر اس کی نعمتیں نازل کرنے کا فعل اس کے اقرار کی جہت نہ ہو؟ اور ان آفات کی وجہ سے خدا کا سکھہ تو جائز ہو مگر ان کی مقابل اضداد یعنی نعمتوں کی وجہ سے اس کا شکر یہ جائز نہ ہو؟

اس سے صاف واضح ہے کہ ان دہریت نوازوں کے یہاں اس اقرار و انکار کی بنا و کس جہت و دلیل پر نہیں بلکہ صرف جذبات نفس پر ہے۔ مصائب کے وقت جب کہ جائز انداز سے ان کے جذبات نفس بھڑک اٹھتے ہیں تو وہ اس غم و غصہ میں رواں شاستہ اور دلیل نہ اس عنوان سے خدا کا انکار کر بیٹھتے ہیں اور فقدان وسائل کے وقت جب کہ وہ مجبوری و بے بسی میں گھر جاتے ہیں اور اسباب کثیر ان سے منتقل ہو جاتے تو وہی زبان سے اس کے وجود کا اقرار کر لیتے ہیں۔ گو مجبوری رفع ہوتے ہی (جسے قدرت خداوندی ہی رفع کرتی ہے) پھر اپنی اسی جہت پر آکر کھلے انکار پر آ جاتے ہیں۔ قرآن کریم نے ان کے اس اقرار و انکار کا نقشہ کھینچے ہوئے فرمایا۔

فَاذْا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَا ۱
 اَللّٰهُ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّينَ
 فَلَمَّا نَجَّاهُمْ اِلَى الْبَرِّ اِذَا
 هُمْ شُرَكَاءُ
 پھر جب یہ لوگ کشتی میں سوار ہوتے ہیں
 تو خالص اعتقاد کر کے اللہ ہی کو پکارنے
 لگتے ہیں پھر جب ان کو نجات دے کر خشکی
 کی طرف لے آتا ہے تو وہ فوراً ہی شرک
 کرنے لگتے ہیں۔

بہر حال ان کا یہ اقرار انکار کسی بنا پر صحیح یا اصول پر مبنی نہیں ورنہ ظاہر ہے کہ جب
 ان ہی کے طریقہ کے مطابق انکار خدا کی وجہ جیسی ہی وجہ اقرار خدا کی بھی موجود ہے تو ایک ہی
 کو ماننے، کہہ کر انکار کر دینا اور اسی جیسی دوسری وجہ سے آنکھیں بند کر کے اقرار نہ کرنا سوائے
 بہت دھرمی کے ادا کیا ہے ؟

پس یا تو ان حوادثِ عالم سے رب العالم کے اقرار و انکار کا استدلالی راستہ ہی نہ
 اختیار کیا جائے اور اگر کیا جائے تو جہاں انکار خدا کی بنیاد دنیا کے مصائب کو ٹھیکہ لایا جائے
 وہیں اقرار خدا کی بنیاد جہاں کی نعمتوں کو بھی تسلیم کیا جائے کیونکہ نعمت و مصیبت دو متقابل
 سطے ہیں اور دونوں ہی اس عالم میں موجود ہیں جس سے یہ عالم اضداد اور جہاں متقابلات
 بنا ہوا ہے چنانچہ یہاں کوئی شے بھی ایسی نہیں جس کی کوئی خدا اور متقابل شے نہ ہو اور ظاہر
 ہے کہ نعمت کا متقابل مصیبت ہے اس لیے اگر ایک شے مصیبت ہوگی تو اس کی خدا تعالیٰ
 نعمت ہوگی اور اگر ایک خدا کو فعل خدا کیا جائے گا تو دوسری خدا کو بھی تعدد اسی کا فعل کہنا
 پڑے گا ورنہ فرق کی کوئی وجہ نہیں اب اگر بقول دہریہ مصیبت کے لیے انکار خدا لازم ہے
 تو نعمت کے لیے اقرار خدا لازم ہونا چاہیے کیونکہ جب مصیبت نعمت کی ضد ہے تو نعمت
 پر مرتب خدا حکم بھی خدا ہونا چاہیے اور مصیبت پر مرتب خدا حکم بقول دہریہ انکار خدا
 ہے تو اس کی ضد اقرار خدا ہی ہو سکتا ہے جو نعمت پر مرتب ہونا قطعاً غروہی ہے ورنہ اگر نعمت
 پر بھی انکار خدا ہی کا حکم مرتب ہو تو اجتماعِ ضدین لازم آجائے گا جو محال ہے۔ اور اگر ہر ایک
 کے نزدیک نعمتیں کسی وجہ سے وجود خداوندی کے اقرار کے لیے کافی نہیں تو بعینہ اسی وجہ سے
 مصیبتیں بھی خدا کے انکار کے لیے کافی نہیں ہو سکتیں۔

ہر دوسری صورت دہریوں کا مذہب باقی نہیں رہتا کیونکہ اگر وہ پہلی صورت کے مطابق انکا خدا کے ساتھ اقرار خدا بھی کرتے ہیں تو قطع نظر اجتہادِ ضعیف کے انکار خالص باقی نہیں رہتا۔

اور اگر دوسری صورت کے مطابق اقرار سے ہٹ کر انکار سے بھی ہٹ جاتے ہیں تو انکار خدا سرے سے ہی باقی نہیں رہتا اور جب کہ خدا کے انکارِ مض پر ہی دہریت کی بنیاد ہے تو دہریت دونوں صورتوں میں ختم ہو جاتی ہے یا انکار سرے سے ہی باقی نہیں رہتا۔ یا رہتا۔ چہ تو خالص نہیں رہتا اور جب اصل مذہب ہی باقی نہ رہا جو انکارِ مض ہے تو اس پر تفریقِ کردہ امور جیسے مصائب کی وجہ سے انکارِ کمالاٹ خداوندی، یا فرائضِ عبودیت کے سلسلے میں انکارِ شکر خداوندی، یا انکارِ دعا و نذر یا دغیرہ خود بخود ہی باطل اور کالعدم ہو گئے۔

مُصِیبتِ مادہ کی حرکت کا نام نہیں :

دہریوں نے بلند بانگ ہو کر کہا ہے کہ مصائبِ مادہ کی حرکت کا نام ہے نہ کہ خدا کے کسی شاہی فعل کا خواہ توادہ وجود خداوندی ماننا ضروری قرار دیا جائے بلکہ انسان اگر دانش و تبحر کے ساتھ مادیات کا استعمال کرے اور حفظانِ صحت کے ڈاکٹری اور طبی اصولوں پر چلتا رہے تو مصائبِ مثل سکتے ہیں جیسا کہ یورپ کے مدبّرین نے جب سے سائنٹفک آلات کی ایجاد اور ان کا استعمال شروع کیا ہے جب ہی۔ سے ہزاروں مصائبِ طاعون، ہیضہ، چچک، وبا، وغیرہ اور قوطِ قلتِ مذق اور فاقہ کشی وغیرہ پر قابو پایا ہے اور امن و مذق کی کنجیاں ان کے ہاتھ لگنی ہیں۔ جو خدا کے قرار اور خوش اعفادلوں کے ہاتھ نہیں آسکتیں۔

اگر اسے مان لیا جائے کہ مصیبت کا حشرِ مادہ اور اس کی حرکت ہے اھم مادہ کی طرف رجوع کر کے مصائب کا خاکہ کر سکتے ہیں جو خدا کے اقرار کی صورت میں ممکن نہیں تو یہی عرض کروں گا کہ آپ کا یہ مادہ کی طرف رجوع کرنا صحیح ہو یا غلط سوال یہ ہے کہ کیا آفات کا سلسلہ

اس سے ختم ہو گیا ؟ یا مصیبتیں دنیا سے جاتی رہیں ؟ نہیں بلکہ اس صورت میں تو مصائب اور زیادہ دیر پا اور مستحکم ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ ان کے دفعہ کی بھی کوئی صورت باقی نہیں رہتی کیونکہ آپ کے نزدیک جبکہ مصائب مادہ کی حرکت کا نام ہے اور آپ ہی کے تسلیم کے مطابق مادہ خود جاہل ہے شعور اور جتنیز ہے تو وہ مصائب کے پیدا تو یوں تو قرار ہو گیا کہ اس کی حرکت ہی مصائب کا سرچشمہ ہے گویا اس کے پاس بجز آفات و مصائب کے اور ہے ہی کچھ نہیں اور مصائب کا دفعہ یوں نا ممکن ہو گا کہ وہ جاہل و بے شعور ہے نہ کسی کی فریاد سن سکتا ہے نہ از خود کسی پر رحم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے تو مصیبت مٹنے کی کوئی صورت باقی نہ رہی ۔

ادھر جب کہ دنیا اور اس کے حوادث و واقعات جرم مادہ کی حرکت کے آثار و نتائج ہیں گویا پوری دنیا اس کی حرکت کی دست نگر ہوئی گویا دنیا بن نہیں سکتی اور بچھڑ بھی نہیں سکتی تو اس صورت میں دنیا پر حکمرانی اسی جاہل اور بے تیز مادہ کی رہ جاتی ہے دوسری کوئی بھی طاقت نہیں رہتی کہ اس کے خلاف کٹری ہو کر اس کی توڑی ہوئی مصیبتوں کو دفع کر سکتے ہیں حتیٰ کہ بے چاری عقل بھی یہاں پہنچ کر ان مصیبت زدوں کا کچھ نہیں بنا سکتی کیونکہ جب دنیا کا پورا کارخانہ ہی مادہ کی حرکت سے چل رہا ہے جس میں عقل بھی داخل ہے اور اسی طرح وہ بھی اس کی حرکت سے پیدا شدہ اور باقی ماندہ ہے جو یقیناً مادہ کا ایک اثر ہونے کی وجہ سے اس کے خلاف نہیں جاسکتی اور ایسا میدان تلاش نہیں کر سکتی جو مادہ کے طفقہ اثر سے کہیں باہر ہو جس میں وہ کہ اس کے خلاف نماز نہ بنائے تو مقابل طاقت کہاں سے آئے ؟

اب جب کہ مادہ خود جاہل اور بے تیز اور عقل اشعور اس کی یعنی اس سے الگ ہو کر کند اور بے کار تو ان مصیبتوں کو کون دفع کرے اور کس طرح انسان ان سے چٹکا را پائے ؟

پس جن مصائب کے سلسلہ سے گھبر کر آپ نے خدا نے برتر تو انما سے بغاوت کی ٹھانی تھی وہ سلسلہ پھر بھی ختم نہ ہوا اور مصائب بہ طور باقی رہے بلکہ خدا کے ماننے

کی صورت میں تو غیر اختیاری مصائب کی باگ ڈور ایک جاہل و قاہر اور فاعل مختار کے ہاتھ میں رہی تھی جو اپنے مطیعوں پر رحم و کرم بھی فرما سکتا تھا اور نہ ماننے کی صورت میں مصائب کی باگ ڈور ایک جاہل، اندھے، بہرے، گونگے اور نادان کے ہاتھ میں جاتی ہے جسے نہ اپنے پرانے کی تمیز، اخلاق و شعور سے کام نہ لینی و طبع کا اقتدار اس کے برابر فریاد کی شروعات نہ دایم باطن کے بذات خود دیانی پس غیر اختیاری مصائب کا جملہ تو بچہ ستون قائم رہا اور بارہ کے راستوں سے یہ سائنس کی لائی ہوئی اختیاری مصائب کا سلسلہ قائم ہو گیا۔ پس آپ نے تو ایک گونہ مصائب ہی سے گھبرا کر خدا کا انکار کیا تھا کہ وہ مصائب کیوں نہیں ٹال دیتا اب اس دو گونہ رنج و غلاب سے گھبرا کر اور کس سے انکار کی ٹھہرے گی؟

بارہ کی خدائی سے تو آپ اس لیے منکر میں کہ وہ جاہل و بے تمیز ہے۔ علم دانے خدا کو پہلے ہی چھوڑ دیا تھا۔ اس لیے اب تمیز داروں میں ایک آپ ہی خود رہ جاتے ہیں تو مناسب ہے کہ مصائب نہ مٹنے کی صورت میں اپنے ہی نفس کو ملامت کیجئے اور اسی پر انیس سمجھتے رہئے کہ درحقیقت وہی آپ کو چین سے نہیں بیٹھنے دیتا۔

ادھر یہ کہ جب تمام شروع حوادث کا سرخند بارہ کی حرکت ہے اور خود انسان اس بارہ ہی سے بنا ہے جو مرتے دم تک اس کا بیچا نہیں چھوڑے گا تو لازمی ہے کہ مصائب بھی دم واپس تک انسان کا ساتھ نہ چھوڑیں اور ساتھ ہی انسان کو ان کے دفعیہ کی قدرت بھی نہ ہو کیونکہ اس صورت میں دفع مصائب کے معنی یہ ہونگے کہ انسان میں بارہ نہ رہے اور اس کے دوسرے معنی یہ ہوں گے کہ خود انسان خود ہی باقی نہ رہے پس مصائب کے خاتمہ کے یہ معنی ہوں گے کہ انسان کا خاتمہ ہو جائے۔ اس صورت میں ایک بارہ درست دہرہ و دور و خدائے کے اقرار سے مصائب نہیں مٹ سکتیں تو انکار خدائے ہی سے بھی نہیں مٹ سکتیں۔

رہا یہ کہ اگر نادیات کی سائنٹفک ایکامات اور انسان کے عقل اور سائنسی تعمرات نے مصائب کا خاتمہ کر دیا ہے "دور و گویم بروئے تو" کا مصداق ہے۔ پچاس سال سے سائنٹفک ایکامات کا زہد ہوا ہے تو آپ مگر بارہ کی طرح بے شعور نہیں ہیں اور کچھ بھی دنیا کی اگلی اور پچھلی تاریخ سے واقفیت رکھتے ہیں تو آپ ہی بتلائیں کہ دنیا کا اس و سکون ان تباہ

سچے بہ برقرار تھا یا اب ہے؟ صحتیں اور طاقتیں پچاس سال پہلے کی اچھی تھیں یا اب کی اچھی ہیں؟ آج بھی پچھلے بڑے بوڑھے اب کے نوجوانوں سے صحت و طاقت میں بہتر ہیں یا قصور برعکس ہے؟ دلوں کی بے چینیوں اور اضطرابات آج زیادہ ہیں یا پہلے زیادہ تھے؟ بیماریوں اور نئی سے نئی بیماریوں کے اعداد و شمار آج زیادہ ہیں یا پہلے زیادہ تھے؟ ہسپتالوں اور ڈاکٹروں کی کثرت آج ہے یا آج سے پہلے تھی؟ دواؤں کا استعمال غذا کی طرح آج ہو رہا ہے یا پہلے تھا؟

پس جس دور کی صحت آج دواؤں پر رہ گئی ہو جس قرن کی طاقت و قدریں اور آلات پر رہ گئی ہو جس دور کی قوت و حافظہ اور قوت و مافیہ پاکٹ بک اور نوٹس پر رہ گئی ہو جس زمانہ کا نظم و حکم پر وسیعیدہ پر راز ہو جس دور میں مرض اصل اور صحت عارضی رہ گئی ہو جس دور کی ٹریجک گھٹ گئی ہوں اس دور کو بخود تباہ یافتہ دور کہا جائے گا یا انتہائی عاجز و بے بہا اور تاریک دور کے لقب سے یاد کیا جائے گا؟

انفسی آفات کو ایک طرف رکھئے آفاقی مصائب ہی کو لیجئے کہ وہ اس دور میں گم یا کم ہو گئی ہیں یا اپنی سینکڑوں انواع کے ساتھ دنیا میں جم گئی ہیں۔ کیا زلزلے آنے بند ہو گئے۔ کیا اسی مختصر سی و قوی مدت میں ہندوستان میں ہی کوڑ اور بہار کے زلزلے، ترکی کے ہندو افزوں زلزلے، امریکا میں جاپان کے روز و روز کے زلزلے ہارنی لگا ہوں کے سامنے نہیں؟ کیا دشمنوں کے خوف اور باہمی ہراس سے انسانیت محفوظ ہو گئی؟ کیا عظیم جنگوں سے ہر وقت دنیا کے ملک لرز نہیں رہے ہیں؟ کیا ملک آفات و بیماریات پر خدا کا مال ہے دریغ صرف نہیں ہو رہا ہے جس سے لاکھوں انسان تباہ و برباد ہوئے اور ہو رہے ہیں اور کیا ہر ملک کا دوسرے کے مقابلہ میں خواب و خود بھی بدمزہ نہیں بن گیا ہے؟ کیا فاقہ کشیوں کی تعداد آج ہنگامہ سازی کے زیادہ نہیں ہے کہ آج تو میں اور ملک مدنی، مدنی پلکار کر مدنی کو رو رہے ہیں اور کتنی ہی مصلحتوں کی بنیاد ہی مدنی کے فخر سے قائم ہو گئی ہیں؟ کیا آج صرف ہندوستان ہی میں تین کروڑ سے زیادہ انسان فاقہ کشی میں مبتلا نہیں ہیں؟ کیا پچھلے اور فضول پشہرہ الہامی اور خشک سال کی مصیبت ختم ہو گئی ہے؟ کیا میڈی دل کے خطرات انسانی کمیتوں کے لیے تشویش افزا

نہیں بنے ہوئے ہیں جن کے انتظام سے کھومیں تک عاجز ہو رہی ہیں؟ کیا موت کے اعداد و شمار میں آج کمی ہوئی ہے یا زیادتی ہو گئی ہے؟

تغیب ہے کہ آج کے ترقی یافتہ ممالک کی ان صد فوارے تباہیوں کے اعداد و شمار جو انہماک میں شائع ہوتے رہتے ہیں یا تو آپ کی نگاہوں سے اوچھل ہیں یا آپ تجاہل سے کام لے رہے ہیں۔

اگر آپ کے کپے کے مطابق انجینئروں اور ٹیکوں کی وجہ سے بالفرض آج انسان ٹھیک ہیضہ طاعون کی وبا سے کم مرتے ہیں تو ان کی جگہ سائنٹفک ایجادات کی دباؤں نے نبھال لی ہے۔ نئے آلات جنگ، گیس، بم، گن وغیرہ سے ایک منٹ میں اتنے انسان مر جاتے ہیں کہ ان امراض سے پہنچنے والے برسوں میں بھی نہیں منٹ پاتے تھے جیسے کہ ۱۹۱۸ء اور ۱۹۱۹ء کی جنگوں میں کشتے والوں کی تعداد کروڑوں تک پہنچی ہوئی ہے اور تو پھر حالت جنگ ہے کجالت امن، روزانہ لاریوں کی لوٹ پوٹ موٹروں کی کھربوں کے ٹکڑاؤ اور ہوائی جہازوں کے گراؤ سے تباہی و بربادی کے اعداد و شمار بھی جنگوں کے مقتولوں سے کم نہیں ہوتے۔

مشرقیہ کیونٹس میٹرنے اپنی تقریر میں کہا جو اخبار المیہ ۲۹ مئی ۱۹۷۷ء میں شائع ہوئی ہے کہ۔

”گزشتہ پانچ سالوں میں یہاں ریڑے حادثات میں چار ہزار ایک سو سترواٹھ تباہیوں کا شکار ہوئے۔“

پھر اسی نمبر میں ہے کہ۔

”ہندوستان میں تین لاکھ نو سو اڑتیس سو نو گھڑیاں ہیں ان میں سے ایک لاکھ پینچالیس ہزار دس سو نوے کاریں ہیں سن ۱۹۷۷ء میں تیس ہزار حادثے ہوئے ہیں جن میں دو ہزار اٹھاس چاک، اٹھارہ ہزار زخمی ہوئے۔ بقید حادثات دیگر اسباب سے ہوئے۔“

یہ بعض تیز رو سواروں کے طفیل میں جو حادثے ہوئے دوسرے سائنٹفک آلات اس کے علاوہ

ہیں۔ سوال: ہمارے حادثات میں نقصانوں، فسادوں، نئے معنیات سے حادثے اس

کے علاوہ ہیں۔ استعمال سامانوں کے حادثہ شد میں نہیں آتے مثلاً برقی روشنی سے اندھوں اور ضعیف البصروں کی توجہ کس حد تک پہنچ گئے ہے اور کتنے فلسفوں کو میکینوں کا منہ بٹا دیا ہے جس کا رد روزانہ اخبار روتے دہتے ہیں مصنوعی غذاؤں، مصنوعی دودھ گھی اور پھل پھول نے پیٹ تک چلا دینے میں جو بجائے خود مصیبتوں کی ایک متعلق بنیادیں

بقول لسان اللہ کریم رحمہ اللہ کے
پانی پینا پڑا ہے پائپ کا حرف پڑھا پڑا ہے ٹائپ کا
پیٹ چلنا ہے آنکھ آنی ہے شاہ ایڈوٹو کی دھانی ہے
بہر حال سائنٹفک ایجادات نے اگر مذکورہ امراض کو کچھ کم کر دیا ہو گا تو اس کمی کو خود
پورا کر دیا ہے اگر بقول آپ کے ریلوں کی وجہ سے نلک کی دھڑکنا رکے باعث قسط سے
لوگ نہیں مرتے (درآنما یکدیگر بعض غلط ہے) تو خود ریلوں کے بھونکنا جانے سے ایک ہی وقت
میں ان ساری خامیوں کا کفارہ ہو جاتا ہے۔ اگر ہوائی جہازوں سے نقل و حرکت میں آسانی
اور جہالت اور اس کی بدولت کاروبار میں ترقی ہوئی ہے تو خود ہوائی جہازوں کے گرنے
یا آتش زدہ ہو جانے سے کیسے کیسے قیمتی سائنس دان اور بخود غلط مادی حرکتوں سے
مصیبتوں کا خاتمہ کر ڈالنے والے ہم کے دم میں تقدیر ابل ہو جاتے ہیں۔

پھر ان تیز رو سوار یوں کی بدولت آٹا خانہ جو آب و ہوا بدل کر مزاجوں کو ناسد اور ضعیف
کرتی ہے اور اس سے غلطو اور مرکب قسم کے امراض بدلوں میں نشوونما پا رہے ہیں وہ
بجائے خود ایک عظیم آفت ہے مزید برآں اگر ریلوں سے دوسرے ممالک کے پھل پھول
متقل ہو رہے ہیں تو ان ممالک کے امراض بھی متقل ہوتے ہیں ہندوستان میں آنشک
کو کوئی جانتا بھی نہیں تھا لیکن یورپ کے مادہ کے یہاں متقل ہونے سے اس کی دہاں
کی تمامی خاصیتیں بھی متقل ہوئیں

فرض آج کی سائنٹفک ایجادات و تحقیقات سے آفات و مصائب نہیں مٹ سکتیں مگر
ان کی صدمہ میں بدل گئی ہیں بلکہ ان میں متعدد انواع مصائب کے اضافے بھی ہو گئے ہیں پس
یہ کہنا تو ایک حد تک صحیح کہ مصیبت مادہ کی حرکت کا نام ہے۔ مگر یہ کہا کہ اس کا علاج بھی

اس مادہ کو حرکت میں لاتے رہنا ہے۔ غلط ہے کہ یہ مرض کو ڈبل مرض سے دفع کرنا ہے جو
 دفعیہ نہیں بلکہ اضافی ہے اس سے آپ خود بھی افزائہ کر سکتے ہیں کہ سائنس نے مصائب کو کم
 کر دیا ہے یا بڑھایا ہے اور سائنٹیفک ایجادات نے انسان کو باہم ترقی پر پختا دیا ہے یا خفیض
 ذلت میں دھکیل دیا ہے؟ بلکہ اگر آپ خود کریں تو وہی محاکم زیادہ تباہی زدہ اور موت کے
 کنارے پر ہیں جن میں سائنس ہکراتی زیادہ ہے جیسے یورپین محاکم۔

آپ کی سطح پرست نگاہ نے تو اتنا دیکھ لیا ہے کہ ان کے ہاتھ میں سائنس اور مادی
 فنون میں لہذا ان کی ہر ادا کی نقالی کرنی چاہئے اور آپ کو ان کی ہر ایک ادا بجائے گی،
 مگر یہ درحقیقت ان کے جوتے کا زرد اور ان کے اقتدار کا اثر ہے کہ دماغ مانوس ہو کر
 ان کی برائیوں اور ان کے بُرے انجام دنیا و مافیہ کو نہیں دیکھ پاتے ایجادات میں ان کی
 داستانِ ہلاکت و غم پڑھیں جس کو وہ خود رورور کر بیان کرتے ہیں اور گویا دوسروں کو
 مطلع کرتے ہیں کہ غلط۔

من ذکرہم شمساً عند ربکینید

اور پھر اپنے نظریہ پر نظر ثانی کیجئے۔

اب اگر آپ ان سائنسی آفات و مصائب کو انسانوں کے گناہوں کی مزا نہیں کہتے
 تو انسانوں کے افعال کے ثمرات تو کہیں گے کیونکہ یہ اختیاری مصائب تو ان کے اختیاری
 افعال ہی نے پھیلانے ہیں تو آخر اس تعمیری فرق سے حاصل کیا ہوا؟ کیا حقیقت بدل گئی
 اور انسانوں کے افعال پر نیک و بد ثمرات مرتب نہ ہوئے آپ اگر اسے قہر الہی نہیں کہتے جو
 مذہب کہتا تھا انہی جارفہ افعال کا انجام یہ تو کہیں گے تو اس سے نفی حقیقت پر کیا اثر پڑا
 مصائب بھی باتیں ہیں اور ایک حد تک انسانی افعال کا ثمرہ بھی ثابت ہوئیں مگر بہ صورت
 خدا نے برتر کے جو دے انکار کرنے نے آپ کی مصائب کا خاتمہ نہ کیا یعنی جدیدیت کے
 مذہب کو خیر آباد کہہ کر اگر آپ نے دہریت کا مذہب کیا تھا تو اس نے بھی خاتمہ مصائب
 میں آپ کی کوئی مدد نہ کی۔

اس بحث سے جہاں مصائب کے بار ہیں وہاں دہریوں کے نظریات پھر ثابت ہوتے

ہیں وہ ہیں دہریت کا مذہب بھی خود بخود وجود اور کفر و شائبہ ہوتا ہے کیونکہ یہ واضح ہو جاتا ہے کہ نہ اس کی بنیاد صحیح نظریات پر ہے نہ واقعات پر بلکہ بعض شکوک و شبہات پر ہے اور اسی لیے مستقل اس مذہب کے ابطلال کی ضرورت بھی نہیں کیونکہ مذہب کی بنیاد ایک توضیحی حقائق کے علم پر ہوتی ہے جو چند واقعی اور موجود چیزوں کا پتہ دیتا ہے جیسے خدا کا وجود، آخرت کا وجود، جنت و دوزخ کا وجود، بشر و فرشتہ کا وجود، ملائکہ کا وجود وغیرہ اور ایک عملی پروگرام پر ہوتی ہے جو ان غیبی واقعات کے علم و یقین کا مقتضا ہوتا ہے اور یہ دونوں یعنی عقیدہ و عمل مثبت اور وجودی ہیں جو ہونے پر مبنی ہیں نہ ہونے پر نہیں۔ یعنی وجود پر عقیدہ عمل کی تمثیل کھڑی ہوتی ہے نہ کہ عدم پر۔

پس مذہب درحقیقت وجودی شے کا نام ہوا جس کا جاننا اور ماننا ایک فطری امر ہے اسی لیے پوری دنیا اس بنیادی عقیدہ و عمل کو حقیقت پرالوں سے جانتی اور مانتی چلی آ رہی ہے۔

لیکن شک و شبہ کی بنیاد پر انکار خدا یا انکار افعال خداوندی وغیرہ کوئی وجودی اور مثبت چیز نہیں کہ نہ کسی واقعہ کی خبر دیتا ہے نہ کسی واقعہ چیز کو عمل میں لاتا ہے بلکہ اگر تہہ دیتا ہے تو نہ ہونے کا۔ ذکر کرنے کا۔ اندھا ظاہر ہے کہ نہ ہونا اندھ نہ کرنا جو عدم شیا اور عدم افعال ہے یعنی فعلی اور قسطل ہے۔ کوئی مذہب ہی نہیں ہو سکتا جس کو پرکھا جائے اور پرکھ کر قبول یا عدم قبول کا فیصلہ کیا جائے کیونکہ اگر شے سامنے لائی جائے تو اس کے صحیح و غلط ہونے کا دلائل سے فیصلہ کیا جاسکتا ہے لیکن اگر لاشے سامنے رکھ دی جائے تو اس کے بارہ میں حق و باطل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ تحقیق و ابطلال کی ضرورت لاحق ہو۔

پس اگر امر تو مذہب ہر گاہ کہ خود بھی وجودی شے ہے اور وجودی چیزوں کا پتہ دیتا ہے لیکن انکار مذہب ہی نہیں کہ وہ نہ خود وجودی شے ہے نہ وجودی اشیاء کا پتہ دیتا ہے اس لیے اس کا ابطلال بھی غیر ضروری ہے۔

بہر حال صاحب کچیش نظر ان دہریت نوازوں نے انکار خدا کی راہ اختیار کر کے عدم کی راہ لی ہے جو درحقیقت نہیں کہ اس کا کوئی نظریہ قابل بحث اور متفقہ و منکر ہو۔ پس اس

مذہب کے ابطال کے لیے یہی کافی ہے کہ وہ کوئی مذہب ہی نہیں جس کی جانچ پڑتال کی جائے۔

لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ جواب کی یہ پوزیشن محض الزامی ہے جس سے مخالفت کا مذہب تو قابل اعتراض یا باطل ثابت ہو سکتا ہے لیکن اس سے مذہب حق کا اثبات نہیں ہوتا اور نعمت و مصیبت کی حقیقت یا حق تعالیٰ شہاد کی جانب سے نعمت و مصیبت کے وجود کی کیفیت یا اس نعمت حقیقیہ سے نعمت کے علاوہ اور اس جبار و قہار سے مصیبت کے ربط کی نوعیت نہیں کھل سکتی جس سے قلوب کی تسکین اور طمانیت کا تعلق ہے اور جس کا سامانوں کی طرف سے مطالبہ ہے اس لیے ضرورت ہے کہ حقیقی رنگ میں نعمت و مصیبت کی حقیقت سے پردہ اٹھایا جائے تاکہ ہر یوں کے اس انکار کی مضحکہ خیزی بھی واضح ہو جائے اور مصائب کو ہریت یا انکار خدا کا ذریعہ بنانے کی ناکامیاب اسکیم پر ہر یوں کو نظر ثانی کا فائدہ مل سکے۔ نیز اس سلسلہ میں انہوں نے ذات باریکات کی صفات کمال و کم و کم عدل و حکمت اور قدرت و اعلیٰ و غیرہ کے بارہ میں دوسو سو ڈالنے کی جو کوششیں کی ہے اس کا بھی استیعاب ہو جائے۔

تحقیق مسئلہ اور اس کے اجر آئیں گے

مسئلہ کی حقیقت سمجھنے کے لیے اس پر غور کیجئے کہ دنیا کی تمام قوموں کا وابستہ چند ہریت زندہ افراد، اجماعی دعویٰ ہے کہ یہ عالمگیرانہ اور حادث ہے، جن مشرک ملتوں نے اس کی تداومت یا ازلیت کی طرف رخ بھی کیا ہے تو وہ صرف زنا کے لحاظ سے یعنی صرف تعزیم زانی تسلیم کیا ہے لیکن ذات کے لحاظ سے وہ بھی اسے حادث اور نوزائیدہ کہنے سے گریز نہیں کرتے، اس لیے اس اجماعی نظریہ سے وہ بھی کلیتہً الگ نہیں کہ یہ عالم حادث ہے جس نے معدومیت سے موجودیت کا جامہ پہنا اور کتب عدم سے بقعہ وجود میں تہم رکھا ہے۔

نظر ثانی یہ عالم نہ تو وجودی محض ہی کہلاتا یا جاسکتا ہے کہ جو اس کی اعلیٰ ہی

نہیں مدد ہمیشہ سے موجود ہوتا اور نہ مدنی محض ہی بیکار جاسکتا ہے کہ ہر حال تخلیق کے بعد وجود اور موجودگی لیے ہونے سے مدد کسی طرح بھی سامت وجود میں قدم در رکھ سکتا۔

وجود و عدم اور حدوث و قدم :

لا محالہ اسے وجود و عدم سے مرکب ماننا پڑے گا جس میں بحالت عدم تو قبول وجود کی صلاحیت ہوگی اور بحالت وجود فنا و عدم کی قابلیت۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے ہر کم و کثرت میں وجود و عدم کے تغاؤ اثرات ہر وقت نمایاں نظر آتے ہیں اگر یہ عالم وجود محض ہوتا تو اس پر عدمی آثار کبھی نہ طاری ہو سکتے اور اگر عدم مطلق ہوتا جیسا کہ پہلے تھا تو بحالت عدم اس سے وجود کے آثار مترشح نہ ہو سکتے لیکن جب کہ ایک عدمی چیز وجود میں آئی جس کی اصلیت عدم تھی اور ایک عارضی وجود سے موجود ہو گئی جو اس کی ذات میں نہیں تو جہاں اس میں عارضی وجود کے اثرات نمایاں ہونے ضروری تھے وہیں اس کے عدم اصلی کی خصوصیات باقی رہنی بھی ضروری تھیں۔

اس عالم کی خاصیت بے ثباتی اور بے استقراری ہے :

اس کا تمدنی نتیجہ نکلتا ہے کہ اس عالم کے جز و جزو اور جزئی جزئی کو کبھی ایک حال پر قرار نہ ہو کیونکہ ایک حال تو وجود اور بقا، محض ہے یا عدم اور فنا، محض۔ لیکن یہ عالم سب کو وجود و عدم دونوں سے مخلوط ہے تو بقا کی کشمکش قائم رہے جو اسے ایک حال پر ڈالنے دے کہ کبھی وجودی کیفیات ظہور پائیں اور کبھی عدمی خصوصیات ابھرائیں اس لیے ایک بیہوشی و غفلت ہو گا کہ اس دورنگے جہاں کی جلی خصوصیت مخلوق اور بے استقراری ہے کہ نہ وہ ایک حال پر قرار پکڑ سکتا ہے اور نہ اس کی جزئیات کو کبھی بقا، دوام یا ایک حال میں آسکتی ہے چنانچہ علویات ہوں یا سفلیات، ماضی ہوں یا موالید ماضی کے اجزاء ہوں یا ماضیات ان کے ہر کم و کثرت کو عروج و ذوال، رفعت و دہشت، دلچسپی و تسمیر و تجریب، حرکت و سکون، بننے اور بگڑنے، گرنے

اور ابھرنے اور الفاظِ مختصر ہونے اور نہ ہونے کی متضاد کیفیات نے ہر طرف سے گھیر رکھا ہے اور گویا ساری ہی کائنات اس تضادِ احوال کے سبب عالمِ اخلا و بنی ہوئی ہے۔

کائنات کا وجود محض و عدم غیر محض و دہے :

لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی فرضی نہ رہے کہ کائنات کی اس دو حال اور وجود و عدم کی دو کیفی میں سے یہ دونوں حالتیں یکساں اور مساوی نہیں ہیں بلکہ جب اس کا عدم اصل اور وجود عارضی ہے تو اس کے ہی معنی ہو سکتے ہیں کہ اس کے عدم پر تو بے نہایت زمانہ گندہا ہے جس کی کوئی حد نہیں اور وجود کی خود ایک خاص وقت سے ہوئی ہے جس کی ایک حد ہے اور اس نچ پر یہ عارضی الوجود کائنات عارضی ہستی رکھنے کے سبب اس کا ابھی امکان رکھتی ہے کہ ماضی کی طرح مستقبل میں بھی ناپیدا نہ ہو نہایت زمانوں تک عدم کے پردوں میں جا چھپے۔

پس جس طرح وہ ازل العدم تھی اسی طرح ابدی العدم بھی ہو سکتی ہے۔ ورنہ اگر اس کا ازل سے اب تک موجود ہی رہنا ضروری ہو گیا اسے بقا، دوام میسر ہو تو پھر اسے عارضی الوجود یا زوال کہنے کے کوئی معنی ہی نہیں ہو سکتے کیونکہ عارضی کے تو معنی ہی ہیں کہ اس کے اول و آخر اور سابق و لاحق میں عدم کی لحاظ سے یوست ہو۔ پس جبکہ اس کائنات کے ازل اور ابد دونوں میں عدم ممکن ہے صرف حدِ میان میں ایک عارضی وجود کی نمود مندی ہے تو بے تکلف باہر کیا جاسکتا ہے کہ اس عالم کا وجود تو محدود و قلیل ہے اور عدم غیر محدود و کثیر ہے اشیاء کے تبدیلی عدم کے بارے میں حدیثِ نبویؐ میں ارشاد ہے۔

ہَاۤنَ اَیُّہَا الَّذِیۡنَ یُحِبُّوۡنَ مَعۡرِضَیۡنِیۡ اللہ تعالیٰ اور کوئی چیز اس کے ساتھ نہ تھی
فَمَاۤیۡ خَلَقَہٗ۔ پھر اس نے اپنی مخلوق کو پیدا کیا۔

اور نہایتی عدم کے بارے میں قرآن نے ارشاد فرمایا۔
کُلُّ شَیْءٍ حَالٌ اِلَّا وَجْہَہٗ ہر چیز فنا ہونے والی ہے بجز اس کی ذات
(اللہ) کے

کل من علیہا فان و یبقی
و جہ ربک ذو الجلال و
الاکرام .
زمین کی ہر چیز فنا ہو جانے والی ہے
اور باقی رہے گی صرف اس نور اللہ
والاکرام کی ذات .

کائنات کے خود وجود میں انواع عدم کی آمیزش :

پھر یہ محدود وجود صرف زمانہ ہی کے لحاظ سے محدود نہیں بلکہ اپنے ظرف کے
لحاظ سے بھی چند در چند حدود یوں میں گہرا ہوا ہے اور اس سے کتنے ہی شواہد
عدم سے بھی خالی نہیں یعنی خالص بھی نہیں بلکہ اس میں اس درجہ درجوں کی آمیزش ہے
کہ اسے وجود کہنا بھی گویا ہماز لفظ ہے حقیقت نہیں جب کہ وہ اس وجود کے
ہوتے ہوئے بھی متعدد جہات سے گویا عدم ہی ہے کیونکہ جب ہر شے کا یہ وجود
محدود ہے تو اس کے معنی یہی ہو سکتے ہیں کہ وہ ان حدود کے اندر اندر تو ہے اور باہر
نہیں ہے اگر حدود سے باہر بھی موجود ہو تو پھر اسے محدود متناہی کون کہہ سکتا ہے ؟
پس گویا ہر محدود الوجود چیز حدود سے باہر خود اپنا عدم چاہتی ہے لہذا اسے محدود کہنا
لغو ہو جائے گا .

پھر یہ بھی غماز ہے کہ ان محدود الوجود اشیا کی حدود وجود میں کوئی بھی دوسری چیز
گھس کر موجود نہیں کہلائی جاسکتی ورنہ اس تراخل وجود کے بعد ان دونوں کا تعدد اور تیز
باتی نہیں رہ سکتا اور وہ دونوں نہ کہیں کہ ایک پہلی اور دوسری کو دوسری کہا جائے
اس لیے یوں کہنا چاہیے کہ یہاں کی ہر محدود الوجود چیز اپنی حدود وجود میں ہر دوسری چیز
کا عدم چاہتی ہے مثلاً پانی ہونا اس کے آگ نہ ہونے کی دلیل ہے اور آگ ہونا اس کے
پانی نہ ہونے کی . ورنہ اگر پانی پانی رہتے ہوئے بھی آگ رہے تو پھر انہیں آگ اور پانی
کے دونوں سے یاد کیا جانا یا نہ حقیقتیں شمار کرنا لغو اور بے حقیقت ہو جائے . پس
یہ محدود الوجود اشیا موجود ہو کر بھی پوری طرح موجود نہیں کیونکہ انہوں نے حدود تو طرک کا عدم
چاہتی ہیں اور یہی حدود اپنا عدم ظاہر ہے کہ ان تحدیدات ہی نے اس عالم کے اجزاء اور جزئیات

کو ایسا قلیل ولیل بنایا ہے کہ ان کا وجود بھی ہر گنگ عدم ہو گیا اور نہ نفس وجود جس میں کوئی
تکذیب اور تنافی نہیں ہے نہ قوتِ زندہ ہے نہ قوتِ زندہ ۔

پس اب خود غور کرو کہ جو عالم اپنے وجود سے پہلے بھی معدوم ہوا اور وجود کے بعد
بھی معدوم ہو سکتا ہو۔ پھر کائنات وجود اپنے سے باہر بھی معدوم ہو اور اپنے اندر بھی اپنے
ہی دوسرے اجزاء کا عدم بننے والے ہوئے ہو چر یہ چھٹا وجود بھی خود اپنا نہ کہتا ہو بلکہ دوسرے
کا اور وہ بھی ماضی طور پر ایسے ہونے جس کے سلب ہو جانے کا سبوت اسکاں ہو گیا ہو جو
ہونے کے باوجود بھی مختلف جہات سے معدوم ہی معدوم ہو تو غور کرو کہ ایسے عدم ناموجود
میں وجود کا غلبہ ہو گا یا عدم کا؟ آئندہ جو اس پر غالب ہوں گے یا آئندہ عدم اظہار ہے کہ
جب اس عالم کے ذرہ ذرہ میں مختلف جہات سے عدم کے دھارے چل رہے ہیں تو
ایسی اشیاء کی زوات، صفات، افعال اور تمام احوال سے وجود کی خاصیتیں تو نہایت ہی قلیل
و علیل ظاہر ہوں گی اور عدمی خواص و آثار کا ہر طرف سے غلبہ اور هجوم ہو گا۔

آثار وجود و عدم

اور یہ ظاہر ہے کہ ہر چیز کا وجود تو غیر ہے اور عدم شر ہے اس کا ہونا تو ہر احوال کا
اور نہ ہونا عیب و نقص ہے۔ اسی لیے جس چیز پر وجود کا نام لگ جاتا ہے وہ ہر ہر جاتی
اور جس پر عدم کی نسبت آ جاتی ہے وہی عیب ہو جاتی ہے مثلاً انسان جو اس جہان کا چشم
و چراغ ہے بلحاظ ذات اس کا وجود نہ ہونا تو اس کے حق میں کمال سمجھا جاتا ہے اور مٹ جانا
یا فنا ہو جانا نقصان۔ اسی لیے اس کے ہونے پر تو خوشیاں منائی جاتی ہیں اور نہ ہونے پر ماتم
کیا جاتا ہے اسی طرح اس کے اوصاف و اخلاق کو لے لیئے تو ہر وجودی خلق جس میں ہونا داخل
ہے کمال ہے اور اس کی عدمی جانب جس کی حقیقت نہ ہونا ہے عیب اور نقص ہے مثلاً
اس میں قلم، مداد، تاج، تبر، کھنجر، حرکت اور اقتدار جن کے اصطلاحی اسباب ہیں، ظلم، ہر
انہما ہیں، مگر نیکوین، بجز اسی ہی میں عیب اور نقص ہے۔ یا اخلاق کے سلسلے میں مثلاً سخاوت
نشاط، علم، مروت، حیا، ضبط نفس، مہربانیت، وغیرہ کا ہونا تو کمال ہے لیکن نہ ہونا

یعنی ان کے اعلیٰ ضبط نفس اور عدم مہر و تکمل جن کے مثبت القاب تھیں جن میں وجودی جفا نفس از خود و تنگی اور جزع و فزع ہے عیب اور نقص ہے یا احوال و کیفیات کے سلسلہ میں مثلاً صحت و تندرستی سرور نشاط - بشاشت و انبساط - دل جمعی - پیچیدگی - سرچشمی وغیرہ کا ہونا تو مکمل ہے لیکن نہ ہونا ان کی عدسی جانبیں جن کے القاب مرض - غم - الم - القہام - گھٹن - شیق - پر اگندگی - تذبذب - تلون - ڈالوا ڈول رہنا اور احتیاج و غلامی وغیرہ ہے عیب و نقص ہے - اس طرح انسانی افعال کے سلسلہ میں صدق و مقال - ثبات و احسان - تقویٰ و طہارت اور عبادت وغیرہ کا ہونا تو مکمل ہے لیکن نہ ہونا یعنی ان کی عدسی جانب جس کا نام کذب - خود غرضی - بے فیضی - ثبوت و کدورت و غلامت اور بغاوت و کمرشی ہے عیب اور نقص ہے غرض انسان کی ذات و صفات احوال و کیفیات - اقوال و افعال وغیرہ میں وجودی جانب مکمل ہے اور عدسی جانب نقص و عیب جس کا محال ہے کہ جس چیز پر بھی وجود کی نسبت لگ جاتی ہے وہ مکمل بن جاتی ہے ۔

محزن وجود خدا کی ذات اور منبع عدم مخلوق ہے :

ہاں مگر حجب کرے واضح ہو گیا ہے کہ اس حادث اور نو پید عالم میں وجود خود اپنا ذاتی نہیں اور اسی لیے وہ حادث ہے مدہ وجود ذاتی ہوتے ہوئے یہ عالم کبھی بھی معدوم نہ رہتا اور نہ معدوم ہوتا کہ ذات سے ذاتیات کبھی جدا نہیں ہو سکتیں اور یوں بھی ہر چیز کو وجود فطرۃً مطلوب و مرغوب ہے جسے وہ از خود کبھی نہیں چھوڑ سکتی اور عدم فطرۃً منغوض ہے جسے وہ از خود کبھی اختیار نہیں کر سکتی تو اس کے معنی صاف یہی ہو سکتے ہیں کہ اس میں وجود کہیں اور سے آیا ہے مدہ اسے حادث کون کہتا - لیکن جہاں سے بھی آیا ہو وہاں وجود عارضی نہ ہونا چاہیے بلکہ ذاتی اور اصلی ہونا چاہیے مدہ اگر وہاں بھی وجود عارضی اور عطلہ غیر ہی ہو تو محزن وجود اور معدنی وجود بھی معدوم الاصل ہونے میں اس عارضی اور عطلہ کائنات کا ہر رنگ ہو جائے گا اور خود اسے بھی وجود ماننے کے لیے کسی اور موجود اصلی کی تلاش کرنی پڑے گی جس سے تسلسل محال کا بے نہایت سلسلہ قائم ہو جائیگا

جو ناممکن ہے اس لیے لامحدود سلسلہ وجود کسی ایسے ہی مطلق وجود پر ختم کر دینا پڑے گا جو اپنی ذاتی اور خاندانہ وجود کو گھٹا ہوا اور اپنی تہی یا موجودگی میں کسی غیر کا درست نگران ہو بلکہ ایسا موجود اصل ہو کہ اس کی ذاتی شان ہی وجود اور اسے خود موجودگی ہو اور جسے اس کا وجود بھی ایسا اصل اور کامل ہو کہ کسی آن اس پر عدم یا عدمی آثار کا شبہ تک نہ کیا جاسکے نہ اس کے اندر عدم کا شبہ نہ ہو نہ اس کے اول عدم ہو نہ آخر نہ ظاہر میں عدم ہو نہ باطن میں وہ اپنے اندر ہی خود سے ہی موجود ہو اور باہر بھی۔ بالفاظ دیگر اس کا وجود لامحدود وہی اول ہو اور وہی آخر وہی ظاہر ہو وہی باطن کیونکہ خدا سے ہونا اور اپنے سے باہر نہ ہونا یا اول میں ہونا اور آخر میں نہ ہونا یا آخر میں ہونا اور اول میں نہ ہونا۔

غرض ازل میں ہونا اور اب میں نہ ہونا یا بالعکس وہی محدبہ ہی ہے کہ ایک جہت میں جو ہوا اور ایک میں نہ ہو گو یا عدم ہو جس سے شے ناقص الوجود اور عارضی الوجود کہلاتی ہے اور بلاشبہ لامتناہی اور لا تحدیدی کے شافی اور خلاف ہے جس سے موجود مطلق کو نہی ہونا چاہیے ورنہ وہ علی الاطلاق موجود یا موجود مطلق نہ رہے گا۔

غرض کوئی جہت بھی واجب الوجود میں عدم کی نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ ایسا ہی موجود مطلق یا موجود اصل جو خود تو سبب عدم سے منزہ ہو اور دوسرے معدومات اس سے وجود کی دولت کا کر عالم نام پائیں۔ خدا اور مالک الملک ہے۔ پس جہاں بھی وجود کا کوئی ضعیف اثر پہنچے گا وہ اس کی ذات باریکات کا پرتو ہو گا اور اسی سے آئے گا کہ وجود کا نور موجود اصل کے سوا اور کہیں بھی نہیں پایا جاسکتا۔ اسی لیے قرآن حکیم نے ذات باریکات حق سبحانہ و تعالیٰ کی حقیقی شان وجود و ثبوت ہی بیان کی ہے اور دوسرے کو وجود دینا اسی کا خاصہ بتلایا ہے۔ ارشاد قرآنی ہے۔

ذالک بان اللہ هو الحق
وامنہ یحیی الموتی وامنہ
علی کل شیئی قدير

یہ اس سبب سے ہوا کہ اللہ تعالیٰ ہی
ہی میں کامل ہے اور وہی بے جاہل
میں جان ذاتی ہے اور وہی ہر چیز پر قادر

ہے۔

دوسری جگہ فرمایا کہ اللہ ہی حق ہے، حقیقت ہے اور اصل ہے کہ وہی موجود حقیقی ہے اور وجود کی اصل ہے اس کے سوا سب باطل بے حقیقت اور بے اصل ہے جس کی کوئی ذاتی بنیاد نہیں۔ ارشاد ربانی ہے۔

ذات بان اللہ هو الحق وان
ما يدعون من دونه باطل۔
کامل ہے اور جن چیزوں کی اللہ کے
سوا یہ لوگ عبادت کر رہے ہیں بالکل ہی

پلجری۔

لبید (شاعر عرب) کے اس شعر کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سنا اور فرمایا کہ:
واحسن ما قال لبید (لبید نے کیا خوب کہا ہے۔

الا کل شیء ما خلا اللہ باطل

وکل نعیم لا معالما زائل

ترجمہ: ”خبردار ہو کہ ہر چیز اللہ کے سوا باطل اور بے اصل ہے اور ہر نعمت یعنی
وجودی برکت مخلوق سے لامحالہ زائل ہونیوالی ہے“

اب ظاہر ہے کہ جب مخلوق کی ذات اور اصلیت عدم شہری جس میں ذاتی وجود
کا نشان نہیں اور خالق کی ذات وجود خالص کلی جس میں عدم کا نشان نہیں تو ترقیب و امتزاج
ہے کہ خدا کی ذات کو ایسی کمال خالص ہے جس میں عیب اور شر کا نشان نہیں اور
مخلوق کی ذات ایسی فنی نقص و عیب ہے جس میں غیر و کمال کا نشان نہیں کہ خدا
برتر وجود بخت ہے اور مخلوق عدم مفض اور معدوم لا اصل ہے اور اس کا تقدس
تقویہ ہے کہ مخلوق میں جتنی بھی خیر ہے وہ خالق سے آئی ہے اور جتنی شر ہے وہ اس
کی اپنی ہے۔

اس کی جی مثال یہ ہے کہ جیسے کسی گول یا چوکور یعنی متشکل دھوپ کے نورانی
چہرہ کو اگر دکان سے ہر طرف سے گھیرے ہوئے ہو جو فنی النقیض عدم النور ہے۔
جیسا کہ دھوپ، نور ہے بالفاظ دیگر یہ دھوپ کا گول نورانی کمال، ہر طرف سے عدم النور

کے عیب و نقص سے گھرا ہوا ہو تو ظاہر ہے کہ اس شکل کی یہ چکر و تارکی اور اس کا یہ ظلماتی عیب آفتاب کا فیض تو ہر نہیں سکتا کہ وہاں تو صرف نور و مینا ہی کا خزانہ ہے اس لیے وہ نور ہی کا معنی ہے جس میں خلعت اور عدم النور کا نشان نہیں پھر اس کے سوا کیا کہا جائے کہ اس شکل کی یہ خلعت یعنی گرد و اگر دی عدم نورانیت خود اس کی اپنی ہی ہے جو اس کی ذات میں قدیم سے سرایت کیے ہوئے تھی مگر وہ نمایاں جب ہی ہوئی جب اس پر آفتاب کا نورانی سایہ پڑا۔ اگر آفتاب اپنا نور نہ ڈالتا تو اس شکل کا عدم النور بھی نمایاں نہ ہوتا۔

ٹھیک اسی طرح اس ساری کائنات میں ازل سے عدم ہی عدم کی خلعت اسے تھی جس میں وجود کا نشان نہ تھا صرف قبول وجود کی صلاحیت تھی اور معنی وجود یعنی موجود اصلی اور حضرت واجب الوجود جل جلالہ کی ذات بابرکات ازل سے وجود کی مالک تھی جس میں عدم کا نشان نہ تھا جو نبی اس نے ان عدمی الامثل ممکنات پر اپنا نور وجود فائض فرمایا وہ نبی ان کی موجودیت کی بنیاد کذا فی بالکل اسی شکل و صوب کی ہی ہو گئی جو نور اور عدم النور سے مخلوق تھی یہ موجودات بھی وجود و عدم سے مرکب اور مخلوط ہو گئے جن میں وجود حق سے چاندنا ہوا اور وجودی کمالات آئے مگر ہر جانب طرف سے یعنی ابتداء و انتہاء سے یہیں اور شمال سے اندر اور باہر سے وہ اصلی خلعت بھی محیط رہی ظاہر ہے کہ یہ عدم کی خلعت خالق اور معنی وجود سے تو آتی نہیں کہ وہاں عدم کا نشان ہی نہ تھا وہاں بھی عدم کے نشانات ہوتے تو وہ موجود اصلی اور معنی وجود ہی نہ مانتا جاتا اس لیے یہ مخلوق کی عدمی خلعت خالق سے نہیں آ سکتی تو پھر اس کے سوا اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ یہ عدم اور عدمی نقائص خود اس مخلوق ہی کے ذاتی عدم سے ابھرے ہوئے مانے جائیں جس کی اصلیت ہی عدم تھی، یہیں سے خالق کی تشریف و تقدیس کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ سبحان اللہ کہہ کر ہر نقص و عیب سے اس کی پاکی بیان کی جائے کہ وہاں نقص و عیب کی کوئی اصل ہی نہیں اور وچھندہ کہہ کر اس میں ہر قابل حسد کمال ثابت کیا جائے کہ ہر کمال کی اصل وہی ہے اور پھر یہیں سے بشر کی پیچ مرزی

اور تواضع کا مسئلہ نکلتا ہے کہ جب وہ اپنی ذات سے عظیم الکمال ہے تو خلا ترک و انفسک کے تحت ہر فرد و بشر کو اپنی ذات سے ہر کمال کی نفی کر کے اپنے ہر کمال کو عارضی ممکن الزوال اور مضاعف و غلا و ندی سمجھ لینا چاہیے اور جبکہ اس کا غناء واجب الوجود اور موجودِ اصلی ہے تو دلہر الکبر یا در فی السموات والارض کا اقرار کر کے ہر بڑائی کرنے اور ہر بڑا بول بولنے کا حق اسی کے لیے تسلیم کرنا چاہیے۔

مخلوق کے لیے اسکمال اور خالق کے لیے استغناء لازم ہے۔

اور جب یہ کھل گیا کہ موجودِ اصلی کا وجود خالص ہے اور معدومِ اصلی کا عدم خالص ہے نیز یہ کہ وجودی کمالات سب موجودِ اصلی کے ہیں اور عدی نقص سب اس معدومِ اصل کے ہیں تو یہیں سے یہ لازم کھل جاتا ہے کہ اس موجودِ اصلی کے وجودی اثرات تو معدومات تک آسکیں گے مگر ان معدومات کا کوئی عدی اثر ان کی منترہ ذات تک کہیں نہ جاسکے گا کیونکہ اثر دینا اور لینا یعنی تاثیر و تصرف جو ایک فعل ہے موجود ہی کا کام ہو سکتا ہے نہ کہ معدوم کا۔ نیز آنے جانے یا منتقل ہونے نہ ہونے کی صلاحیت وجود ہی میں ہو سکتی ہے نہ کہ وہ ایک حقیقت ثابت ہے نہ کہ عدم میں کہ وہ کوئی چیز ہی نہیں اور جلاشے مض جو دہنے اور جانے کیجئے ! کہ یہ تمام حرکات و سکنات تو وجود ہی کی فروعات ہیں نہ کہ عدم کی اس لیے آمد و شد اور در آمد و بر آمد وجود کے آثار ہوں گے نہ کہ عدم کے۔ بنا بریں وجود کے اثرات تو منتقل ہو کر معدومات تک پہنچ سکیں گے لیکن معدومات کے عدی آثار وجود تک نہ جاسکیں گے کہ جب عدم شے ہی نہیں تو تاثیر و اثر کہاں ؟ اس سے واضح ہوا کہ اس موجودِ اصلی کی بارگاہ رفیع میں جیسے ذاتی عدم کا نشان نہیں ویسے ہی عارضی اور اضافی عدم اور اس کے آثار و اثر کی بھی وہاں تک رسائی نہیں اسی لیے اس کی متدکس ذات کی شانِ لسانی نبوت پر یہ ہے کہ۔

الخیر کلمہ منك و خیر اور بھلائی سب تجھی سے ہے اور
الیک و الشہاد تیری طرف ہی جانب ہی ہونے والی ہے

لیس ایسٹ۔

اور شری طرف جانے والی نہیں کر
 (تجے کافی ہی نہیں)

غرض مخلوق کی کوئی عدمی شر اس تک نہ جا سکے گی ہاں اس کی وجودی خیر ہر آن
 مخلوق تک پہنچ سکے گی۔ گو مخلوق میں وہ عارضی ہی ہو کہ وجود ہی مخلوق کا عارضی ہے۔
 اس کا حاصل یہ ہے کہ معدوم الاصل تو موجود ہو سکتا ہے لیکن موجود الاصل کبھی
 معدوم نہیں ہو سکتا۔ اس سے ایک قدرتی قیود پیدا ہوتا ہے کہ معدوم تو موجود کا تباہ
 ہو گا لیکن موجود کو معدوم کی کسی درجہ میں بھی احتیاج نہ ہو گی۔ پس معدوم کو تو اپنی ہی بنانے
 کے لیے موجود کی طرف رجوع کرنا پڑے گا لیکن برعکس ہونا ممکن ہو گا اور اسی لیے فیجہ درجہ
 کی طرف۔ اگر معدومات میں تعریف کیا جائے کبھی انہیں وجود دیا جائے اور کبھی چھین لیا
 جائے تو یہ ضرور ممکن ہو گا لیکن معدومات کو بجز تاثر اور قبول اثر کے کسی اور فی تاثیر کی مثال
 نہ ہو گی۔

تغیر مخلوق ہی کی شان ہو سکتی ہے نہ کہ خالق کی

اس سے اندازہ یہ لگالینا بھی دشوار نہ ہو گا کہ تغیر تبدیل صرف مخلوق ہی کی شان ہو
 سکتی ہے۔ خالق کی ذات و صفات کو اس سے کوئی واسطہ نہیں کیونکہ وجود کی در آمد
 برآمد یا عطا و سلب (جو تغیر کا حاصل ہے) اسی میں ہو سکتا ہے جس میں وجود خود اپنا
 نہ ہو دوسرے سے آیا ہو کہ جیسے اس کا وجود باہر سے آیا ہے ویسے ہی باہر جا بھی سکتا
 ہے لیکن جہاں وجود کی ساری باگیں خود اپنے ہی قبضہ قدرت میں ہوں یعنی وجود اپنا
 ہی ذاتی جو عطا و غیر نہ ہو تو وہاں وجود کی در آمد برآمد اور آمد و رفت کی کوئی صورت ہی
 پیدا نہیں ہو سکتی کہ تغیر کا نمود و نمائش بھی عالم ہو سکے۔ اس لیے خالق کی شان کی کائن
 نہ ہے کہ وہ مخلوق کی کل من علیہا خالق۔

مخلوقاتی تغیر کی حقیقت

لیکن ساتھ ہی اسے بھی فراموش نہ کرنا چاہیے کہ مخلوق میں وجود کی دو آمد پر آمد کے سبب نظام تغیر کی دو صورتیں نظر آتی ہیں ایک کسی مخلوق کا عدم سے وجود میں آنا اور ایک وجود سے پر عدم میں چلا جانا یعنی آمد وجود اور رفت وجود۔ لیکن اگر گہری نظر سے کام لیا جائے تو واضح ہو جائے گا کہ تغیر درحقیقت صرف اخیر ہی کی ایک صورت یعنی رجوع سے عدم کی طرف لوٹ جانے کا نام ہے نہ کہ عدم سے وجود میں آنے کا۔ گویا رفت وجود یا سلب وجود تو تغیر ہے مگر آمد وجود اور عطا وجود تغیر نہیں کیونکہ بحالت عدم کوئی شے شے ہی نہیں ہوتی کہ اس میں تغیر ہو سکتا ہو۔ تغیر تو جب ہی ممکن ہے کہ پہلے وہ چیز جو رہا جس میں تغیر کیا جا رہا ہے اگر ابھی تک وہ چیز چیز ہی نہیں ہوئی تو تغیر کس میں کیا جائے گا اور ظاہر ہے کہ وہ شے شے وجود سے ہوگی اس لیے تغیر کے واسطے متغیر کا موجود ہونا شرط اولیں سمجھتا ہے جس سے واضح ہو گیا کہ کوئی شے بحالت عدم یعنی قبل از عطا وجود تغیر کا عمل ہی نہیں ہو سکتی اور یہ ظاہر ہے کہ بعد از عطا وجود کسی موجود میں تغیر کرنے کے یہ معنی تو ہو ہی نہیں سکتے کہ اس موجود کو وجود دیا جائے کہ موجود تو وہ ہو ہی چکلا ہے ورنہ تحصیل حاصل کا الزام سرپٹے گا اس لیے موجود میں تغیر کی صورت یہی رہ جاتی ہے کہ اس سے وجود چھین لیا جائے۔

پس اب تصور ففکوں میں تغیر کی حقیقت، بجز سلب وجود یا انتقال وجود کے اور کچھ نہیں نکلتی اور وہی آخری احتمال ختمیں ہو جاتا ہے کہ تغیر درحقیقت وجود سے عدم کی طرف لوٹ جانے کا نام ہے اور میں۔ اب خواہ کسی شے کی ذات وجود سے عدم کو لوٹ جانے یا صرف اس کے احوال و صفات معدوم اور مسلوب ہو جائیں جس کی صورت یہ ہے کہ جب کسی چیز کو وجود دیا جاتا ہے تو حسب استعداد تمام کمالات وجود خواہ وہ کمالات ذات و صفات ہوں یا کمالات افعال و احوال وغیرہ بقدر وجود اس شے میں سراپا کر جاتے ہیں لیکن موجودگی کے بعد جب تغیر یعنی سلب وجود

کی نوبت آتی ہے یا تو وجود ذات چھین جاتا ہے کہ وہ شے ہی باقی نہ رہے یا جو صفات سلب ہوتا ہے کہ وہ کوئی ہو جائے، یا وجود افعال چھین جاتا ہے کہ وہ معطل اور ناکارہ رہ جائے یا وجود احوال چھین جاتا ہے کہ وہ بد حال اور پروردہ ہو جائے اور اس طرح کمالات وجود کلیشہ یا جزئیہ اس میں سے نکل جائیں۔ دین لحاظ عالم کے تغیر معنی کے معنی یہ نکلے کہ اس کی موجودات کی ذات و صفات سے جوڑ چھینتا ہے اور باقیات سے بقاء سلب ہوتی رہے اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ جوڑ ہی نام کمال کا ہے اور عدم نام نقصان و عیب کا ہے اس لیے تغیرات عالم کی حقیقت یہ نکل آتی کہ کمالات اگر اس میں سے جاتے رہیں اور وہ ہمیشہ آئی ہوئی خوبیوں یعنی وجودی آثار کو کھوتا رہے اور ان کے بجائے عدمی نقائص کی طرف چلتا رہے۔ بقاء کو ہر آن خیر کہا جاتا رہے اور فنا کی طرف دھڑکتا رہے کمال کو قائم نہ رکھ سکے اور وال کی جانب گرتا رہے۔ غرض کمالات وجود کو گھونٹ گھونٹ کر اور سل سل کر اپنے اندر سے عدمی نقائص و شر کو ابھارتے رہنا ہی اس عالم کی تمام حقیقت ثابت ہوتی ہے جو اس کی کھلی عکاس ہے کہ عالم بعض گورگاہ وجود ہے بالکل وجود نہیں ورنہ جو بعض ہوتے ہونے وجود چھینے رہنے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے تھے۔

کائنات کے کوئی تغیرات (یعنی) غیر اختیاری مصائب

اب سوچ کر اگر اس عالم کے حوادث و تغیرات یہی ہیں کہ ہر وجودی چیز سے وجود چھینا رہے اور وجودی آثار پر عدمی آفات آتی رہیں مثلاً صحت پر عدم صحت یعنی مرض کا دور ہوتا رہے۔ راحت پر عدم راحت یعنی کلفت و اذیت کا هجوم رہے۔ طمانیت قلب پر عدم طمانیت یعنی تشویشات کا توار و رہے۔ سلامتی پر خشکی اور پامالی کی آفت آتی رہے۔ علم پر جہل کی، عدل پر ظلم کی، و جان رزق پر فقدان رزق کی، جمع مال پر تفریق کی، جاہ و عزت پر ذلت و سکنیت کی، خوشحالی پر بدحالی کی، اور زندگی پر موت کی پیدائش ہوتی رہے یعنی اصول پر اخذ اور کالتط ہوتا رہے۔

نیز عالم انفس کی طرح عالم آفاق میں مثلاً پیداوار پر خشک سالی اور قحط کی آفات پڑتے رہنا صاف تھری ہوا پر سمیت دھرتے رہنا میں سے نقصان مند ہو کر وہاں میں اور بلائیں پھینکتی رہیں۔ امن و سکون پر اضطرابات و زلازل کا جھوم ہوتے رہنا وغیرہ اور اسی کا نام تغیر ہوا اور یہی تغیر اس عالم کی تمام حقیقت بھی ہو تو پھر کوئی کہہ سکتا ہے کہ عالم کسے رہتے ہوئے یہ تغیرات اس میں نہ ہونے چاہئیں۔ کہ یہی تغیرات تو اس عالم کی ذات و نزائیات ہیں کیسے ممکن ہے کہ عالم کی ذات ہو اور اس کی نزائیات نہ ہوں؟ یہ عالم ہوا اور اس کی ذات نہ ہو؟ کہ یہ صریح اجتماعِ خدین ہے کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ عالم ہو بھی اور ایسی حالت میں وہ نہ بھی ہو جو مطلق بیکہ تمام محالات کی جڑ بنیاد ہے اس لیے ناگزیر ہے کہ جب بھی یہ عالم ہو تو اس میں یہ تغیرات بھی طرہ ہوں اور وجودی کمالات پر آفات اور زلالت برابر پڑتے رہیں کہ یہی اس کی جبلتی خاصیت ہے۔ وجودِ دل و ذہن لا یقاس بہ ذہن۔

معیبیت کے انسانی جبلت ہونے کی چند مثالیں :

یہ وجہ ہے کہ اس کائنات کی ہر شے میں خیر و خوبی کو تو منت اور کسب سے لایا جاتا ہے جو وجودی چیز ہے لیکن شر اور خرابی کو جو مادی چیز ہے کسی جہد و جہد اور کسب و کتب سے لائے اور حاصل کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی کہ وہ پہلے ہی سے خیر میں پڑی ہوتی ہے بلکہ شر کے ابھر کرنے کے لیے صرف حصولِ خیر کی سعی چھوڑ دی جاتی کہانی ہو جاتی ہے جس سے وہ اصلی شر خود بخود اندھ سے ابھر آتی ہے جو اس خیر کے دباؤ سے جاری طرہ پر دہی ہوئی تھی مثلاً ایک باغ کی خویہ یہ ہے کہ وہ سرسبز و شاداب ہو اور تروتازہ ہو لیکن اس خوبی کو بحسن حاصل کیا جاتا ہے اور اسے کمانے اور ہائی بکنے کے لیے سعی و جانفشانی کی ضرورت پڑتی ہے۔ درختوں کی پرورش کے لیے مالی رکھے جاتے ہیں، نہریں لائی جاتی ہیں، مسروئی اور گری میں پائے اور لوہے درختوں کی حفاظت کی جاتی ہے، مال لگ کر چرایا جاتا ہے اور جان کی منت لگ لیکن باغ کی خرابی یعنی

خکی اور سوکھ یا دیرانی اور خزانے کے لیے کسی جہد و جہد کی حاجت نہیں ہوتی صرف اس پرورش و نگہانی کو موقوف کر دیا جانا کافی ہو جاتا ہے۔ باغ خود ہی دیوانی کی نذر ہو جاتا ہے جس سے واضح ہے کہ دیوانی اور خزانے جو عددی کیفیت ہے اس کی ذات میں پہلے سے چھپی ہوئی تھی جو کسب خیر سے رہی ہوئی تھی، سہی ترک ہوئی وہ وہی وہ باغ کی دیوانی اندر سے ابھرائی۔ پس باغ پر کوئی مصیبت آئی نہیں بلکہ اس کی نعمت جاتی رہی جس سے تفسی مصیبت کھل گئی۔

یا مثلاً ایک مکان کی خولی اور وجودی نعمت اس کا حکم و شین ہونا، خوش نظر ہونا اور سحر اور نفیس رہنا ہے لیکن ان خوبیوں کو لانے اور باقی رکھنے کے لیے سو مفتیں اور مشقتیں اٹھانی پڑتی ہیں کہ عمارتوں اس کی دیکھ بھال اور مرمت کرتے ہیں فراش اسے جھاڑتے جھکتے رہیں اور خدام اس کے سامانوں کی صفائی میں لگے رہیں لیکن اسے ورنہ اور اجاڑ بنانے کے لیے کسی سہی اور کسب کی ضرورت نہیں صرف یہ سہی استحکام و صفائی کو قوت کر دی جاتی کافی ہوگی۔ پھر مرد ایام سے اس کا پلا ستر گرے گا۔ پھر انیشیں گریں گی۔ پھر مکان کی دیواریں چھت پر آپڑیں گی۔ یہاں تک کہ مکان کھنڈ بن جائے گا جس سے صاف واضح ہے کہ یہ مکان کی عددی مصیبت اس میں کہیں باہر سے نہیں آئی۔ بلکہ پہلے سے اسی میں رہی ہوئی تھی جو اس کے عدم اصل کی خاصیت تھی صرف وجودی نعمتوں کے دباؤں سے دب گئی تھی جو وہی وجود کی نعمتوں کی تفصیل موقوف کی گئی۔ وہی وہ اصلیت ابھرائی۔

یا مثلاً کھانے کی خولی ہے کہ وہ خوش ذائقہ ہو خوشبودار ہو خوش رنگ ہو۔ لیکن ان تمام خوبیوں کو جو کھانے کے حق میں نعمت ہیں لانے اور قائم رکھنے کے لیے سو جتن کرنے پڑتے ہیں جگہ بھی گرم نہ ہو مکان بھی ہوا دار ہو وہاں دھوپ نہ آئے وغیرہ۔ لیکن کھانے کو شرانے بھانے بد رنگ و بد ذائقہ اور بدبودار کر دینے کے لیے جو اس کے حق میں عددی آفت ہے کسی منت اٹھانے کی ضرورت نہیں صرف وہ خولی اور جہد و جہد ترک کر دینا کافی ہے کہ اس ترک سے ہی تمام خرابیاں نکل

سے ابھرائیں گی۔ جس سے واضح ہے کہ خیرائی تو کھانے کے جوہر میں غنئی تھی جو بہار
خوبی اور جدوجہد سے دہی ہوئی تھی لیکن وہ خوبی بعد مشقت باہر سے لائی گئی تھی
پس یہ کھانے میں خیرائی آئی نہیں بلکہ صرف اس کی خوبی چلی گئی۔ جس سے اصلی خیرائی
نمایاں ہو گئی۔

انسانی مصیبت آتی نہیں اندر سے ابھرتی ہے :

ٹھیک اسی طرز سمجھ لو کہ اسی متغیر کائنات کا جزو اہم یہ انسان بھی ہے تو پھر
کیسے ممکن تھا کہ وہ اس فطری ضابطہ سے الگ رہ سکتا اور اس کی ذات سے جہلی
نقص و خیرائی سے برآ رہ جاتا چنانچہ اس کی جبلت بھی ان ہی اثر اور طبی مضامین سے
بہرہ ور ہے کہ عدم ہی انسان میں بھی اصل ہے نہ کہ وجود یعنی وہ اپنی اسلیت سے لاشی
مض ہے شئی نہیں چنانچہ اس کا معدوم سے موجود ہونا اس کا واضح دلیل ہے قرآن
نے فرمایا **هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنْ نَدَاهُ لَمَّا كَانَ عَلَقًا**۔

اور جب اس کی ذات ہی اصل سے عدمی اور لاشی ہے تو اس کی صفات و افعال
اور احوال کا عدمی اور لاشی ہونا بطریق اولیٰ واضح ہے اس لیے لازم تھا کہ جہلی طور پر
اس میں بھی نقائص و کمالات اور شر و صوب اصل ہوں اور ماسن و کمالات عارضی ہوں
خود اس کی ذات میں ہوں جدوجہد کے ذریعہ حضرت واجب الوجود سے حاصل کیے
جائیں جبکہ وجود اور سے عطا ہو جائے پس وجودی آثار جیسے صحت، تندرستی، مرست
فرحت، خوشی، راحہ، سکون، طمانیت اور غنا، وغیرہ تو اس میں اصلی نہ ہوں۔ بلکہ
تکثر پریشانی، گمشدگی، پرگندگی، تشویش، غمی، مصیبت، بیماری، تنہائی اور پامالی وغیرہ
اصل ہوں گی جو ہر وقت اس میں رہی ہوتی ہوں گی قرآن حکیم نے اسی حقیقت کی
طرف اشارہ فرمایا ہے۔

انما خلقنا الانسان فی بئس
مکان
ہم نے انسان کو بئس
مکان میں پیدا کیا ہے۔

حدیث نبویؐ میں ارشاد ہے

خلق الانسان ذلی جنبہ قسم
و تسمون منیہ اذا اخطاتہ
الانیا لیسخطاہ العرم
(مسکوۃ مشرعی)

انسان پیدا کیا گیا ہے اور اس میں ننانوے
آفتیں (یعنی کج رفتاریاں) ہیں، بھری پٹی پر
اگر ان میں سے ایک بھی پیش نہ آئے تو
بڑھاپا تو کہیں گی ہی نہیں (جو سو بیسویں
کا ایک عیب اور نہ ہزار آفتوں کی ایک آفت

ہے)

اسی غلبہ آفات کی طرت اس حدیث نبویؐ میں بھی اشارہ فرمایا گیا ہے کہ،
”آدم علیہ السلام کے خاکی پیکر کا خیر تیار کرنے کے لیے اس کی مٹی پر چالیس
دن میز بربسا گیا مگر اتنا لیس دن غم کا (جو مصائب و آفات کا مورد ہے)
اور ایک دن خوشی کا (جو نعمتوں کا مورد ہے)،

کسی عربی شاعر نے خوب کہا ہے کہ

عش مورا ان شئت او معدا

لا بد فی الدنیا من المصیبة

”فراخ دست ہو کر گزروں گنگ دست ہو کر دنیا میں غم کا ہونا ناگزیر ہے۔“

بہر حال اس سے صاف واضح ہے کہ کوئی بھی مدی آفت ایسی نہیں جو انسان میں جتنی
پرہیزی ہوئی نہ ہو البتہ وہ بخشی ہوئی وجودی نعمت سے وہی رہتی ہے اور جب وہ نعمت
اپنا وقت پورا کر کے چلی جاتی ہے تو یہ اصلی مصیبت خود بخود ابھرتی ہے خواہ وہ غم والہ
یا خزن و ضیق، خوف و خطر یا غل و کلال، پریشانی ہو یا کوفت، بیماری ہو یا دوا، دہلاؤں
و تنہا جگی ہو یا اپنا بچہ پن اور عیب داری جس سے نمایاں ہے کہ انسان میں عارضی چیز مصیبت
نہیں جو آئے اور چلی جائے بلکہ عارضی چیز اگر ہے تو وہ نعمت ہے جو وجود کے راستے
سے باہر آتی ہے اور وجود جب کہ یہاں ذاتی اور اصلی نہیں عارضی ہے جو آتا اور چلا جاتا
ہے تو نعمت بھی خود اس کی اپنی وجوہی معض عارضی اور عطا، غیر بانی جو رہنے سے آتی ہے

اور ایسے سے چلی جاتی ہے۔ ہاں مصیبت اس کی اپنی ہے جو ہر وقت رہتی ہے اور ایسی
میں سے ابھرتی ہے یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم نے ہر نعمت کو جو در حقیقت وجودی اثر
ہے خدا کی طرف منسوب کیا ہے جو شہینہ وجود ہے اور مصیبت کو جو سلب وجود کا
مدعی اثر ہے مخلوق کی طرف منسوب کیا ہے جس کی اصل ہی عدم ہے۔ نعمت کے بارے
میں فرمایا :

وما یبکد من نعمۃ
ضعف اللہ .
اور تمہارے پاس جو کچھ بھی نعمت ہے
وہ سب اللہ ہی کی طرف سے ہے
کیونکہ نعمت وجودی اثر ہے اور وجود اللہ سے ہے تو نعمت بھی اسی سے ہے
اور مصیبت کے بارے میں فرمایا :

وما اصابک من مصیبت
فیما کنت ایدیکم .
اور جو کچھ بھی مصیبت تمہیں پہنچی ہے وہ
تمہارے ہی اعمال کا نتیجہ ہے ۔
کیونکہ مصیبت عدمی اثر ہے اور عدم مخلوق سے ہے تو مصیبت بھی اسی سے ہے
گو مفعول الہی ہے ۔ دوسری جگہ تعالیٰ کے ساتھ جہاں کو اللہ کی طرف جو بالذات وجود
معنی ہے اور برائی کو انفس مخلوق کی طرف جو بالذات عدم معنی ہے ، منسوب کیا ہے
فرمایا :

ما اصابک من حسرة فمن
اللہ وما اصابک من سبۃ
لن نفسک .
اے انسان تجھ کو جو کوئی خوشحال پیش آتی
ہے وہ بعض اللہ تعالیٰ کی جانب ہے
اور جو کوئی بد حال پیش آئے وہ تیرے ہی
اعمال بد کے سبب سے ہے

قرآن کی اس نسبت خیر و شر کی تقسیم سے اس موقع پر چونکہ یہ شبہ گذر سکتا تھا کہ
جب جہلائی اللہ سے ہے اور برائی اس مخلوق کے نفس سے تو شاید خیر اللہ ہی اور خات
شر ذیہ جو یسوس کا عقیدہ اور یسوس امت قدر کا فطر ہے تو قرآن نے اس شبہ
کو نقل کرتے ہوئے اس کا جواب ارشاد فرمایا اللہ کیا ۔

وان تصبهم حسنة يقولوا هذه
من عند الله وان تصبهم
سنة يقولوا هذه من عندك
قل كل من عند الله تعالى
هوذا والقوم لا يكادون
يفهمون حديثاً

اور اگر ان (من فقیہ) کو کوئی اچھی حالت
پیش آتی ہے جیسے رنج و غم، تو کہتے
ہیں کہ من جانب اللہ (آتا) ہو گئی
اور اگر ان کو کوئی بری حالت پیش آتی
ہے تو کہتے ہیں کہ آپ کے سبب سے
ہے آپ فرما دیجئے کہ نعمت و نعمت سب
اللہ ہی کی طرف سے ہے تو ان لوگوں کو
کی ہوا ہے کدھا بجھنے کے پاس رہی نہیں
سکتی۔

جس سے کھل گیا کہ بھلائی برائی سب اللہ ہی کی طرف سے ہے فرق اگر ہے تو حزن
یہ کہ خوبی و کمال اللہ سے صادر ہے اور خرابی و نقص اس کے پیدا کیے سے نمایاں ہے
تو کسب و فوٹ کا بندہ ہی کرتا ہے مگر اس فرق کے باوجود دونوں کے من جانب اللہ
ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اسی لیے بھلائی برائی کے فز و فز کا ذکر کرتے ہوئے
تو قرآن نے من کا کلمہ استعمال فرمایا ہے کہ بھلائی اللہ سے ہے اور برائی بندہ سے یعنی
بھلائی کا خزانہ اللہ کی ذات ہے اور برائی کا خزانہ انسانی نفس ہے کہ برائی عدلیٰ اثر
ہے اور عدم کا خزانہ یہ غلو تاقی نفس ہے لیکن بھلائی برائی کے ظہور کا ذکر کرتے ہوئے
من غیب کا کلمہ استعمال فرمایا کہ سب پر کہ من جانب اللہ ہے اسی کی تقدیر سے ہے
اور اس کی تخلیق سے ہے۔

مصیبت کو ظلم کہنا حماقت و غبارت ہے۔

اب غور کرو تو اس ساری بحث کا حاصل یہ نکلا کہ دنیا کی کسی چیز پر یہی مصیبت
آتی نہیں اور نہ ہی خداوند کریم کسی شخص پر مصیبت ڈالتا ہے کیونکہ مصیبت آنے تو

جب کہ وہ کوئی وجودی شے ہو اور اس میں آنے جانے کی صلاحیت ہو کہ آمد و
شد و قوتیں وجود کی خاصیت ہے نہ کہ عدم کی اور مصیبت عدمی شے ہے جس
کی حقیقت سلب وجود ہے نہ کہ وجود اس لیے یہ دعویٰ ہی صحیح نہ کہ عالم میں کسی
پر مصیبت آتی ہے بلکہ حقیقت یہ نکلی کہ مصیبت نہیں آتی بلکہ نعمت چلی جاتی ہے اس
نعمت کے چلے جانے کو ہم مصیبت کا آنا سمجھ لیتے ہیں پس کسی کو بھی موت نہیں آتی بلکہ زندگی
اس سے چھن جاتی ہے جسے ہم موت کا آنا کہنے لگتے ہیں جبکہ آنا نہیں بلکہ عدم رخصت ہو جاتا
ہے جس کو ہم چل جانا سمجھ لیتے ہیں مرض آنا نہیں بلکہ سندرستی چلی جاتی ہے جسے ہم مرض
کا آنا کہنے لگتے ہیں۔ پس غور کرو تو مصیبت کسی پر نہیں آتی کہ وہ تو ہمہ وقت مخلوق کی
جیات میں رچی ہوئی ہے بلکہ نعمت چلی جاتی ہے اور اس کے سلب ہو جانے سے ہر
چیز کے وہی عدم اصل کے آثار و خواص ابھر آتے ہیں جو اندرونی ذات میں بطور جلدت
سمائے ہوئے تھے۔

خلاصہ یہ ہے کہ آمد و رفت صرف وجود کی شان ہے اور یہ مخلوط الوجود والعدم یعنی
عدم و وجود سے مرکب مخلوق اس کی آمد و رفت کا راستہ بنی ہوئی ہے وجود آتا ہے تو قوتیں
اس طرح آجاتی ہیں جیسے آفتاب کے آنے سے دھوپ خود بخود آ جاتی ہے۔ وجود رخصت
ہوتا ہے تو جس پہلو سے بھی رخصت ہوتا ہے اسی سمت کی صیغیں ابھرے لگتی ہیں جیسے
آفتاب کے ہٹ جانے سے دھوپ بھی کنارہ کش ہو جاتی ہے خواہ وہ بالکل غروب
ہو جائے یا کسی سمت سے اوٹ میں آ جائے دھوپ چل جانے کی اور تاریکی ابھر آنے
لگی۔ پس آفتاب کے ہٹ آنے سے تاریکی آتی نہیں بلکہ دھوپ چلی جاتی ہے جسے ہم
تاریکی کا آنا کہنے لگتے ہیں نہ تاریکی تو پہلے ہی اصل میں مائل ہوئی تھی جس کے معنی عدم
النور یا عدم دھوپ کے تھے جو قوتیں دھوپ کے دھانے سے رہی ہوئی تھی دھوپ کے
ہٹنے ہی وہ اندر سے ابھر آتی ہے پس نعمت تو ہر شے میں باہر سے آتی ہے اور مصیبت
ہر شے میں خود اس کے اندر سے ابھر آتی ہے جو شے کے خیر میں مائل ہوئی تھی۔ ان

نقدات کے بعد اب ہم منزلی مقصود پر پہنچ گئے اور یہ سمجھ لینے کا موقع آ گیا کہ جن مفکروں حوادث کو ہم نے تغیرات اور سلب وجود سے تعبیر کیا تھا انہی کو یہ رہت فوارز آفات و مصائب کہہ رہے ہیں اس لیے جو سلب وجود یا تغیر اور مصیبت ایک ہی حقیقت کے دو عنوان نکلے اور ثابت ہوا کہ مصیبت کی حقیقت بجز تغیر اور سلب وجود کے اور کچھ نہیں کیونکہ وجودی کمالات مثل صحت، قوت، راحت، جمیعت، سکون، سلامتی، طہائیت، برائشت، مسرت، استغناء، عمل، علم وغیرہ تو مصیبت کہلانے ہی نہیں جاسکتے ہاں ان کی عرشی اضداد مثل مرض، ضعف، اذیت، تکلف، پرانگندگی، پریشانی، تشویش، رنج، غم، ضیق، تنہائی، ظلم، جہل وغیرہ ہی کو مصیبت کہا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ تمام عرشی مفہومات اسی وقت کسی پر صادق آسکتے ہیں جب کہ وہ مذکورہ وجودی کمالات اس سے چھن جائیں اور ان کا وجود اس سے سلب ہو جائے پس مصیبت اسی فقدان کمال اور گمشدگی خیر کا نام ہوا جس کو ہم نے سلب وجود اور تغیر سے تعبیر کیا تھا۔

اب خواہ یہ فقدان کمال عناصر سے ہو یا موالید سے النفس سے ہو یا آفاق سے انسان کے اندر سے ہو یا باہر سے اسے مصیبت و آفت کہا جائے گا اس لیے ہر ہر ذرہ سے ان تغیراتی آفات کا ظہور ناگزیر ہے مثلاً النفس میں بیماریاں اٹھنا خواہ وہ جسمانی اور مادی ہوں جیسے بخار، طاعون، ہیضہ وغیرہ یا معنوی اور غیر حسی ہوں جیسے غلو، پرانکار، غم، دالم اور پریشانیوں کا هجوم جس سے انسان کھل جائے یا مثلاً جانوروں میں ان کے مخصوص امراض سے مری پھیل جانا۔ یا درختوں اور پھریوں میں سوکھ کا مرض لگ جانا۔ یا پتھروں اور پھاڑوں میں پھٹن اور شق پیدا ہو کر ان کی صلاحیت و صحت اور حیثیت ترکیبی کا فنا ہو جانا یا مثلاً عناصر میں پانی کا شکر غلیظ ہو جانا جو اس کی مائیت کا زوال ہے یا آگ کا مخصوص ایندھن میں لگ کر غلیظ و کیف اور دھواں دھار ہو جانا اور گاڑھا دھواں چھوڑنا جس میں آگ کی ناریت گم ہو جائے یا ہوا میں سمیت پیدا ہو کر اس کی لطافت زائل ہو جانا یا باد و باران

کے اعتدال پر فنا طاری ہو کر ان میں طوفانوں کا اٹھنا اور غیر معمولی سیلابوں کا ابھر آنا وغیرہ۔ وہ سب ہی آفات اور عددی تغیرات ہیں جو ان اشیاء کے اصل عدم سے ابھرتی ہیں جب یہ وجود کو بے گناہ نہیں سکتیں اسی اشیاء کے حق میں ذات یا صفات کے لحاظ سے مرض مصیبت اور آفت کہلائی جاتی ہیں۔

اس سے صاف واضح ہے کہ تغیر ہی اس عالم کو ان ذراؤں کی تمام حقیقت ہے۔ جو اس کے زندہ زندہ میں پیوست ہے اور کسی حال اس سے جدا نہیں ہو سکتی۔ اور جب کہ یہ تغیر اور سلب وجود مصیبت کی بھی حقیقت ہے۔

تو نتیجہ یہ نکلا کہ مصیبت و آفت ہی اس جہان کی تمام حقیقت یا حقیقت کا جزو اہم ہے جو اس کے کسی حال زائل نہیں ہو سکتا کہ وہ اندر سے ابھرنے والی چیز ہے نہ کہ باہر سے آنے والی۔ قرآن حکیم نے اس حقیقت کو کس قدر سادہ مگر حقیقت خیز عنوان سے ظاہر فرمایا ہے۔ ارشاد حق ہے۔

اولما اصابکم مصیبة قد
اصبتم مثلها قلتم انی هذا
قل هو من عند الفسک
اور جب دُعا ہو تو کہہ دو کہ یہ
میں سے دو جتنے تم (وہ میں) جیت
بچے تھے تو کیا ایسے وقت میں تم
تنبہ سے یہ کہتے ہو کہ یہ ہمارا کہہ رہے
ہوئی آپ (راوی) کہ یہ ہمارا خاص تھا
طرف سے ہوئی۔

عالم میں غلبہ دوام مصیبت ہی کو ہونا چاہیے۔

پھر جب کہ اس عالم میں سلب وجود یعنی تغیر ہی بہ نسبت بقا وجود کے غالب اور
کثیر ہے کہ عدم ہی اس جہان میں اصلی ہے جو اندر سے ہمارا کہہ رہا ہے وجود اور کائنات کو
بالطبع دفع کرتا رہتا ہے تو اس سے یہ تعمیر صاف طور پر نکل آیا کہ اس عالم کی ہر چیز
بالطبع مصیبت زدہ ہے خواہ اعلیٰ ہو یا ادنیٰ جاوید ثبات ہو یا حیوان و انسان اور

بھی کھل گیا کہ اس عالم میں مصیبت کا ہیشہ رہنا بھی ضروری ہے کہ شے کی حقیقت اس سے کسی حال میں نہ انہیں ہو سکتی اور وہ سوائے مصیبت کے دوسری نہیں۔ نیز یہ بھی واضح ہو گیا کہ اس جہاں میں مصیبت کا بہ نسبت راحت کے زیادہ ہونا بھی ناگزیر ہے کہ مصیبت عددی چیز ہے اور عدم ہی اس جہاں میں اصلی اور غالب اور ہر طرف سے اس پر چھایا ہوا اور اس میں پایا ہوا ہے۔

اسی حقیقت کو اب ہم ان نقطوں میں بھی ادا کر سکتے ہیں کہ جب اس جہاں میں عددی آفات کا تو ہر آن هجوم نہ ہے اور کمالات وجود بے انتہائی کے ساتھ بصورتِ مہمان گرد بھی آتے اور جاتے رہیں تو اس عالم کی ذاتی جہت دوام مصیبت اور غلبہ آفت ٹھہر جاتی ہے جو ہر صورت اس کے لیے لازم لازم ہے اور اس سے عالم کا ذوق بھی مستثنیٰ نہیں رہ سکتا کہ وہ بوجہ عدم الاصل ہونے کے وجود کی آمد و شد یعنی تیز رفتاری کا راستہ چنا ہوا ہے جس سے اس پر مصائب کا هجوم ہر وقت رہنا ضروری ہے۔

اس حقیقت کو سامنے رکھ کر غور کیجئے کہ اگر کائنات کے ایک ذرہ کے ساتھ ساتھ انسانوں کے شیرخوار بچے اور بے زبان جانور بلکہ بے شعور پتھر وغیرہ بھی اس وجود و عدم کی درمیانی راہ میں وجود کی آمد و شد کا راستہ بنے ہوئے ہیں اور ان کی ذات و صفات اور احوال پر لوجہ تصادف سامانی وجود کے بعد سلب وجود یعنی تیز رفتاری کا هجوم خود ان کی طبیعتوں کا تقاضا ہے تو کون کہہ سکتا ہے کہ یہ تیز رفتاری مصائب انسانوں پر تو آئیں اور ان کے شیرخوار بچوں پر نہ آئیں یا انسان کے بچوں اور بڑوں پر تو آئیں اور غیر انسان جمادات، نباتات اور حیوانات پر نہ آئیں۔ آخر ان بچوں اور جانوروں وغیرہ میں بھی تو وہی وجود و عدم کی آمیزش ہے جو بالکل انسانوں میں ہے اور وجہ تغیر یا ذریعہ مصیبت ہی ہوئی ہے تو پھر یہ اس آمیزش کے ان پہلی اثرات سے کب دیر رہ سکتے تھے پس دہریوں کا یہ کہنا کہ :
”اگر ان تکلیفوں کے ذریعہ انسان کی بہتری خدا کو منظور ہے تو پھر جانوروں پر یہ تکلیفیں کیوں آتی ہیں ؟
یا ان کا یہ کہنا :۔

”طاہر علی ہسپتہ اور مصیبت کسی کو پہنچ کر تو آتی ہی نہیں اس میں جھلے ہو
یا برے ہوں سب ہی گرفتار ہوتے ہیں اور خاص کر کمزور بچے جلد اور زیادہ
پھنس جاتے ہیں تو پھر ان نیکوں اور بچوں نے کیا تصور کیا تھا کہ انہیں بھی
خدا نے مبتلائے مصائب کر دیا ؟

ضمناً رد تنازعہ

بے محل ہی نہیں بلکہ انتہائی جہالت و سفاہت نکلا کیونکہ یہ بھونپی مصائب و حقیقت
جہالت کے تغیرات اور وجود و عدم کے ٹکراؤ کا قدرتی نتیجہ ہیں اور ظاہر ہے کہ اس جہالت
اور تضاد سامانی میں نیک و بد اور نوری و ضعیف بچہ اور بڑا انسان اور حیوان و جمادات اور نبات
سب برابر ہیں کیونکہ ان میں سے کوئی بھی نہ وجود و عدم ہے کہ آفات کا وہاں گندہ ہوا
نہ عدم یعنی کہ آفات کا وہاں ذکر نہ ہو بلکہ ان میں سے ہر چیز وجود و عدم کا مخلوق و فرد
ہے جو مستدام الاصل ہونے کے سبب وجود کے بعد بھی مدی الزمان رہتی ہے اور اس لیے
اس کی سرچرخی نعمت پر مدی آفت کا وارد ہوتے رہنا یا ان مدی آثار کا ان کے اندر
سے ابھرتے رہنا خود ان کی جہالت اور صورت فوجیہ کا تقاضا ہے۔ اس لیے نہ یہاں ظلم
کا سوال پیدا ہوتا ہے نہ تعدی اور زیادتی کا اور نہ ہی اس کا کہ یہ آفات کسی چلی نہ نڈکی کے
کرموں کا پھیل یا اشتعام ہیں۔ جیسا کہ دہریوں کی تحریروں میں مرقوم ہے بلکہ خود ان اشیاء کے
مدی مزا جوں اور مدی اصلیت کا ایک خاصہ ہے۔

پس اس صورت میں کہ ان آفات و مصائب کے کھلے ہوئے طبعی اور جبلی اسباب
موجود ہیں جن کا حاصل وجود و عدم کا اختلاط ہے۔ کیا مجبور ہی ہے کہ کسی ماسلوم یا بقہ
زندگی کو اٹکل سے کھینچ کر لایا جائے اور ان مصائب کا رشتہ اس سے جوڑا جائے
جس آگاہ کے اندر کے کو مصائب کے یہ جتنی اسباب نظر نہیں آتے زمین کی تفصیل ابھی شکر
ہوئی، اسے یہ لاکھوں برس قبل از قبل کی وہی اور فرضی زندگیوں کے اقدامات اور کرم
کس طرح نظر پڑ جاتے ہیں جن کی نہ کوئی نقل ہے نہ عقل، نہ حجت ہے نہ سند بعض ایک ہی

مغزوہ ہے جسے عالم میں مصائب کا بھوم و بیکہ کہ فرض کر لینے کی ضرورت سمجھ لی گئی۔ پس دہریوں نے مصائب و آفات کی حقیقت کو نہ سمجھنے کے سبب وجود خداوندی کے انکار میں پناہ لی تھی اور اس تنازع فوٹو فرقت نے ان مصائب سے گھر کر خدا کے وجود کا انکار نہیں کیا تو زندہ گیوں سے پہلے اور پہلے کی زندہ گیوں مان کر کائنات کے ذرہ ذرہ کو ازلی ابدی اور قدیم کہہ ڈالا گویا ذرہ ذرہ کو واجب الوجود اور قدامت میں خدا کا ہر مان کر ان گنت خدا تسلیم کر لیے۔

پس مصائب و آفات کی بنیادی وجہ سے لاعلمی پھر ان حوادث کی اصلیت اور محدث حقیقت سے اس کی نسبت سے ناواقف اور بالفاظ دیگر رابطہ حادث بالقدیم کے مسئلہ سے جہالت و بے خبری کے سبب ان فرقوں نے دوسری تو معلل لیل کر ایک نئے انفراط میں پڑ کر سرے سے خدا نے واحد ہی کے وجود کا انکار کر دیا اور ایک نئے تفریط میں گھیر کر اقرار کیا تو ان گنت ہر ان خدا مان لیے مگر یہ عمل اور واقعہ بات نہ سمجھ سکے کہ مخلوق جب کہ وجود و عدم سے ترکیب ہے اور وجود آجانے کے باوجود میں وہ کثیر اپنے ہی مزاج سے نہیں مل سکتی اور عدم ہی شروع و نقائص کا سرشمہ ہے اس لیے وجود کے بعد اس عدمی مزاج کے آثار کا کھلنا ایک ہی امر ہے اور آفات و شروع مخلوق کی اسی ترکیب وجود و عدم کا نتیجہ ہے نہ کہ کسی ساتھ زندگی کے کمر مل کا۔

مصائب خلاف عدل و کرم نہیں ہو سکتیں۔

اب جبکہ یہ تفاوت و آفات ہی اس عالم کی جوہری حقیقت ثابت ہوئیں اور اس عالم کی پیدائش ہی درحقیقت اشیاء عالم کی حقائق کا ہر کرنے کے لیے ہے جو باذن اللہ ہوتا ہے تو دہریوں کا یہ سوال ہی خود بخود مہل اور لغو ثابت ہو جاتا ہے کہ عالم کو ترتیب دینے کے لیے خدا کے یہاں تکلیف وہ طریقوں کے سوا کیا کوئی راحت وہ طریقہ نہ تھا؟ کیونکہ خدا نے تو کائنات کو حرف و متولی اور اساتذوں کا خزانہ دیا اور وہ وجود ہے مصائب اور ہلاکتیں تو عدمی خاصیات ہیں جو عدم سے سر اجا ہتی ہیں اور عدم یقیناً خدا کے یہاں

سے نہیں آیا بلکہ وہ کائنات کی اصل حیات ہے جس کو خدا کی طرف سے بذریعہ تخلیق و مقرر
وجود نمایاں کر دیا گیا ہے۔ پس اب راحت یہ طریقیں کی طرف ہی ایک صورت تھی کہ
ان اشیاء کی طبیعت میں عدم کے ریشے بالکل نہ ہوتے یا نہ رہتے مگر یہ جیب ہی ممکن تھا
کہ یہ اشیاء عدمی الاصل نہ ہوتیں اور نہ ہی ان کا جبلی مزاج عدمی ہوتا بلکہ وجودی محض
ہوتا یعنی وہ خود ہی وجودی محض ہوتیں مگر اس صورت میں قطع نظر اس سے کہ مخلوقات
واجب الوجود کی ہر اور ہر تہہ ہر جاتی جو محال ہے راحت وہ طریقہ کے معنی پہنچتے کہ
کی کسی شے کو اس کے اصلی اور طبعی مزاج پر نہ رکھا جاتا یعنی اس کی ماہیت اور طبیعت
اس سے نکال لی جاتی سو قطع نظر اس کے امکان و عدم امکان کے ایسا کر کے خود وہ شے
کب باقی رہتی جس کی تربیت میں گفت گو کی جا رہی ہے؟

نیز اگر وہ شے بالفرض عدم اور نہ عدم سے کلیتہً مبرا ہو کر باقی بھی رہتی تو وہ واجب
الوجود ہو جاتی جس کے معنی خدا ہونے کے ہیں وہ از خود موجود ہو جس کے کسی سمت
میں بھی عدم کا نشان نہ ہو تو بلا واسطہ اس کے ناممکن اور محال ہونے کے کائنات وہ کائنات
ہی نہ ہوتی جس کے بارے میں بحث کی جا رہی ہے کیونکہ ہم یہ ساری بحث مخلوق اور حوادث
کے بارے میں کر رہے ہیں قدیم مطلق یا واجب الوجود یعنی خدا کے بارے میں نہیں کر
رہے ہیں کہ وہ تو خود ہی ان سارے فیضات سے برتر و بالا اور بری ہے مثلاً اگر انسان
میں انسانی فطرت نہ رکھی جاتی جس کے معنی حقیقت جامع ہونے کے ہیں کہ اس میں جمادی
نباتی، حیوانی، انکی اور شیطانی ساری ہی طبیعتیں رکھی ہوئی ہیں اور بالفائدہ دیگر وہ عناصر
اربعہ اور ان کے متضاد اثرات کا مجموعہ ہے بلکہ اسے صرف جمادی یا صرف نباتی یا صرف
حیوانی طبیعت دیدی جاتی یا اسے مولیٰ فیہ ثلاثہ (جماد و نبات و حیوان) ہی میں سرے سے
نہ رکھا جاتا نہ حیوان ہوتا نہ نبات و جماد بلکہ صرف ایک عنصر ہوتا مثلاً آگ ہوتی یا منہ پانی
یا ہوا یا خالص شے ہوتا تاکہ وہ متضاد اثرات کا مجموعہ بن کر قبلاًئے مصائب و آلام نہ ہوتا
کہ آگ، پانی، ہوا، منہ کو نظام ہر انکسائت سے کوئی سائق نہیں پڑتا جن سے انسان کو
پڑتا ہے تو سوال یہ ہے کہ وہ انسان کب باقی رہتا ہے جس کے آسائش میں گفت گو کی

جاری ہے۔ اب ہمارے سامنے آگ ہوتی یا پانی یا مٹی یا ہوا یا کوئی ایک عنصری مخلوق جیسے جن یا فرشتہ یا آتشیں کیر یا سہرائی بھنگا، یا حشرات الارض میں کوئی کیڑا مکوڑا اگر ان کے بارے میں ہماری گفت گو نہیں۔

سو یہ عجیب طریقہ سہار دی ہے کہ اس شے ہی کو ختم کر دیا جائے جس کی اہمیت و مصیبت کے سلسلہ میں ہمدردانہ بحث اٹھائی جا رہی تھی۔ کوئی شبہ نہیں کہ انسان کو کس جہنم کے بجائے اگر مغرور و مبیط ہوتا تو اس حد تک ممد و اکافات و مصائب نہ ہوتا مگر ساتھ ہی دعا انسان بھی نہ ہوتا اور حالیکہ قدرت کو اپنی جیکھا نہ رہو بیت اور تربیت سے مراد نوح کو اس کی حد کمال تک پہنچانا مقصود ہے جو عدل حقیقی ہے نہ کہ کسی نوع کو اس کی جبلت و ماہیت سے ہٹانا اور جب ہی ممکن ہے کہ وہ نوع نہ رہے نہ شے نہ غیر نوح بنے انسان انسان نہ رہے اور قنصل مامل زندگی سے گندہ کر حد کمال کو پہنچے۔ ہمداد جہاد نہ رہے اور نہات نہات رہے اور پایہ تکمیل کو پہنچے، جب وہ نوع ہی باقی نہ رہے گی تو آخر تکمیل کس چیز کی ہوگی؟

پس آپ کے زندہ راحت، وہ طریقوں کا حاصل یہ نکلا کہ عالم کی کوئی نوع عدمی الاصل نہ رہے اور اس میں سے اس کی عدمی جبلت کے آثار نہ ابھریں بلکہ وہ وجود بعض بن جائے جس تک کسی عدمی اثر کی ساری نہ ہو یعنی وہ نوع اپنی جبلت و اصلیت پر قلعہ باقی نہ رہے اور بالفاظ واضح وہ نوع ہی باقی نہ رہے تو کیا واقعہ یہ عدل ہوگا کہ تربیت کے بجائے کسی نوع میں سے اس کی طبیعت کھینچ لی جائے اور اس سلب ماہیت سے خود اسے ہی مٹا کر کوئی اور شے بنادیا جائے۔ ہرگز نہیں! پس آپ تو ان مصائب کو (جو ممکنات کی جبلی خامیات ہیں) خلاف عدل کہہ رہے ہیں اور ہم آپ کے اس اختراعی اور برعکس خاتمہ مصائب کی تدبیر کو جس کے معنی خود اس شے کو مٹا دینے کے ہیں، خلاف رحم و عدل کہتے ہیں کہ خدا کسی شے کی فطرت و اصلیت پر اسے نہ ابھرنے دے جو اس کی فیاض اور بے لوث حکمت اور رحم و عدل کے سنائی ہے پس ہمارے عقیدہ پر تو ایک نوع کو صرف کچھ تکلیف ہی پہنچی ہے اور

وہ بھی اسی کی جبلت و اعلیت کی حرکت سے اور وہ بھی اسی کے انجام کی معلیت اور بطلانی کے لیے اور آپ کے اختراعی عقیدہ پر جو عقیدہ نہیں شبہ ہے وہ نشے ہی باقی نہیں رہتی جس کو آپ راحت میں دیکھنا چاہتے تھے۔ پس کس چیز کو نہ کہاں تک پہنچانے کے لیے کچھ معلیت آمیز اور نگریر تکلیف دہ دیا جانا اچھا ہے یا تکھیل کے نام سے اسے ختم کر دیا جانا اچھا ہے ؟

اب آپ کے اصل پر مصیبت نشے کی صورت یہ ہو جاتی ہے کہ یا تو ہم یہ حضور عدم کا اختلاط چھوڑ کر جو نشا مصائب ہے شل سابق عدم مض میں جا چھپیں جس کے ساتھ وجود کا شائبہ تک نہ رہے کہ نہ نشے رہے نہ اس کے مصائب رہیں اور یا پھر یہ عدمی حد بندیاں توڑ کر ہم وجود مض میں جائیں جس کے ساتھ عدم کا شائبہ تک نہ ہو۔ کیونکہ جب تک ہم اس عالم میں اپنے اس ناراضی اور محدود وجود کے ساتھ مزبور ہیں جس کے چار طرف عدم کی بندیاں قائم ہیں گویا نہ ہم معدوم مض ہوں نہ موجود مطلق بلکہ اسی طرح وجود و عدم کے درمیان ٹپکتے رہیں جس سے ان دونوں کا تضاد کا یہ ترانہ قائم رہے تو ناممکن ہے کہ انفسی اور آفاقی مصائب و آفات کا سلسلہ منقطع ہو سونگا۔ ہے کہ ہم موجود مطلق تو بن نہیں سکتے کہ اپنے ازل عدم اور ابدی امکان عدم کو جو اپنے آثار سے لمس اور مشاہد ہے کہہنا چھپالیں گے جو ہماری مرشد کا ایک جو ہر لائیفک ہے۔ رہی یہ صورت کہ ہم معدوم مض ہو کر دنیا میں اپنے مصائب کا خاتمہ کر ڈالیں سو اگر یہ کسی حد تک ممکن ہو تو یہ مصائب کا خاتمہ نہیں بلکہ خود اپنا خاتمہ ہے کہ اس صورت میں سچی اور وجود ہی باقی نہ رہے گا مگر ظاہر ہے کہ اس سے بڑھ کر عقل کی گراہی کی اور کیا بری مثال ہوگی کہ وجود جیسی بے بہا نعمت کو جو تمام امتوں اور راجتوں کا حشر ہے کسی موہومہ راحت کے تخیل میں اپنے ہاتھوں کو دیا جائے گو یا راحت کے لیے راحت ہی سے دست بردار ہو دیں جاں اسے وہی قبول کر لیتا ہے جس کے سر میں عقل کا جوہر ہو نہ پیشانی پر بیان کی آنکھ۔

حاصل یہ ہے کہ دنیا میں انسان کے لیے آپ کے بخیرہ راحت وہ طریقے اسی وقت

ممکن ہے کہ وہ انسان نہ رہے تو آپ کا یہ کہنا کہ عالم انسانی سے تکلیف دہ طریقہ اٹھا لیجئے جائیگا حقیقتاً یہ تمنا کرنا ہے کہ انسان کو انسان نہ رکھا جائے۔ تو کیا فی الحقیقت یہ تمنا کوئی فطری یا عقلی تمنا ہوگی یا مانگیو لیا اہل جنوں کہلائے گی؟

بہر حال کائنات کائنات رہ کر ہی حد کمال تک پہنچ سکتی ہے اور اس کا کائنات رہنا مصائب کا رہنا ہے جب کہ تغیر و ثبات بھی اس کی ماہیت ہے اور شے کی ماہیت اور حقیقت اس سے کبھی زائل نہیں ہو سکتی۔ تو کون کہہ سکتا ہے کہ عالم ہو اور مصیبت نہ ہو، کائنات ہو اور آفات نہ ہوں یا وجود و عدم کی آمیزش ہو اور تغیرات نہ ہوں۔ غرض وجود و کرب لا یقاس بہ رذیب

عدمی آفات بغیر ایجاد خداوندی ظاہر نہیں ہو سکتیں

لیکن ساتھ ہی یہ بھی ذہن نشین رہے کہ اگرچہ ان عدمی شر و آفات کا بیلہ ہماری ہی اندرونی دنیاؤں سے چلتا ہے کہیں باہر سے فکر خواہ متواہ مسئلہ نہیں کر دیا جاتا مگر پھر بھی ان آفات کا ظہور عدم بعض سے نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کے ساتھ وجود رنگ جانے اور وجود کا گنگنا بغیر مرضی و ارادہ حضرت واجب الوجود مل و علی نہیں ہو سکتا اس لیے بالفاظ دیگر دعویٰ کا خلاصہ یہ نکلا کہ ان عدمی آفات کا ظہور بغیر حق تعالیٰ کے فعل و تصرف اور ایجاد و تخلیق کے ناممکن ہے وجہ یہ ہے کہ عدم یا وجود نشا و شرور و نقائص ہونے کے از خود اپنی شرور کو نمایاں کرنے کی بھی اہلیت و قوت نہیں رکھتا کیونکہ کسی خاصیت کو ابھارنا یا کسی تصور کو اچھالنا اس عدم بعض کا کام نہیں جو خود لاشے بعض ہے۔ یہ کام تو شے کا ہو سکتا ہے جو بہت ہو، نیست نہ ہو نہ کہ لاشے کا جو مرے ہی سے بہت نہ ہو بعض نیست ہو اور ظاہر ہے کہ شے یا ہستی بجز وجود کے اور کیا ہے! کہ خود بھی بہت ہے اور دوسرے معدومات کو اپنے اتصال سے بہت بنا دیتا ہے اس لیے ماننا چاہیے گا کہ عدم کی عدمی خاصیتوں کا پردہ وجود ہی سے چاک ہو سکتا ہے جب کہ وہ عدم کو چھوڑ دے۔ پس ہماری معدوم الاصل ذات و صفات میں لامحدود عدمی

نقص و شرور سرسبز بند پڑے ہونے تھے جن کا ہر چاٹک نہ تھا جو نہی وجود نے ہمارے
 عدم کو چھڑا اور معدومات نے موجودات کی شکلیں اختیار کیں دون ہی ہر معدوم کی ذاتی
 جہت نمایاں ملا حیت تھی جب وجود کا پر توڑا اللہ یہ عدی سانچے وجود سے پر ہو
 تو عدم حیات میں حیات کی . عدم علم میں علم کی عدم مع ولعبر میں مع ولعبر کی اللہ عدم قدرت
 کی جلوہ آرائی ہوئی . ان عدیوں نے وجود کی چادر اڑھائی اور عدی اختلاف میں وجودی اصول
 کا چراغ روشن ہو گیا . گویا وجود کو اپنے جو حر دکھلانے میں عدم کی ضرورت تھی اس کا
 جلوہ عدم ہی کی جلوہ گاہ پر ہو سکتا تھا عدم اس کے لیے بنیاد سانچے کے تھا جس میں
 اصل کر وجود نے نئی نئی شکلیں اور بوتلوں صورتیں اختیار کیں مگر جب کہ عدم بنی شرور
 و نقص تھا تو وجود گھنے سے جہاں ہر شکل سے اس کے مناسب حال وجودی کمال
 ظاہر ہونے وہیں ان وجودی کمالات کی نوعیت کے مناسب حال ہی ان کی عدی اختلاف
 بھی کھلیں اس لیے ہر شے کی آفت و حیات بھی ان کی نعمت اور خوبی کے ساتھ کھاتی
 چلی گئی . چنانچہ عالم میں جتنے کمالات ہیں اتنے ہی ان کے متضاد نقص و شرور بھی ہیں
 جتنے وجودی اصول ہیں اتنی ہی ان کی عدی اختلاف ہیں .

پس وجود کے ہر ہر حق نے اپنا تعادل کرانے کے لیے اپنے اپنے متقابل عدم
 کے حصوں کو بکھری جس نے اگر ایک وجودی کمال ظاہر ہوا تو وہیں اس کے بالمقابل
 اس کی ضد کا ایک عدی نقصان بھی کھل گیا اور اس طرح وجود و عدم یا کمالات وجود
 نقصان عدم کی آمیزش ہی اس کائنات اور اس کی اشیاء کی جوہری طبیعت بن گئی
 اس لیے ممکنات کی غلوط الوجود والعدم شکلیں وجود پالنے پر بھی اپنے عدی فراج
 کو زائل نہ کر سکیں کیونکہ وجود آنے سے وہ موجود مطلق نہیں بن گئیں کہ ان کے اولی
 و آخر ظاہر و باطن اور درمیانی حصہ میں عدمیت کی آمیزش یا عدم کائنات نہ رہا ہو .
 کم سے کم عدمیت کا امکان تو کسی ان بھی زائل نہیں ہو سکتا اور جب وہ موجود مطلق نہ
 نہیں موجود مقید ہیں جن کے وجود کے اولی و آخر ظاہر و باطن حدود و قیود عائد ہیں
 جن میں ان کا وجود مقید و محدود ہے اور ان حدود سے باہر عدم ہی عدم ہے تو قدرتی

عدمی آثار کی دونوعیں :

یہاں سے آفات کی دونوعیں ثابت ہوئیں ایک عدمی آفات اور سلبی آفات جن کی تفصیل یہ ہے کہ :

اس عالم کو ن وفساد میں ہمارا عدم اصلی سے نکل کر اس نیم وجود اور نیم عدم کے ساتھ موجود ہو جانا ہی ظاہر ہے کہ شر و نقصان کا سرشت ہے کیونکہ ہمارا عدمی مزاج بوجہ عدم اصلی کے اول تو پوری طرح وجود کو قبول نہیں کرتا اور نہ ہی اس کی صلا حیت رکھتا ہے لہذا جب الوجود بن جائے اور ظاہر ہے کہ نقصان وجود سے عیوب و نقصان ہی ظاہر ہو سکتے ہیں نہ کہ کمالات جن کی تفصیل گذر چکی ہے کہ ہماری ہر صفت کمال ایک حد کے اندر محدود ہے اس سے باہر ہم مجموعہ عیوب ہیں علم قہوڑا اور جہل زیادہ ، قدرت کم اور کمزیر زیادہ ، بینائی محدود اور نابینائی غیر محدود ، سمع قہوڑی اور عدم سمع بہت ، نگہ بے عیوب کہلا نہیں گئے ، مصائب نہیں کہے جائیں گے ، پس عیوب کا سرشتہ عدم اصلی ہے جو باوجود ہمارے موجود ہونے کے ہم میں قائم رہتا ہے ۔

پھر ہمارا عدمی مزاج جس حد تک بھی وجود کو قبول کرتا ہے تو بوجہ اس تضاد و جلی کے جو عدم کو وجود کے ساتھ ہے اس وجود کو استقامت کے ساتھ قائم نہیں سکتا بلکہ دھکے دیتا رہتا ہے جس سے آیا ہوا وجود آ کر جاتا رہتا اور سلب ہوتا رہتا ہے اور جس صفت کمال کا وجود سلب ہوگا وہی اس عدم اصلی ابو جائے گا ، صحت وجود نہ رہے گی تو بیماری ابھرے گی علم قائم نہ رہے گا تو جہل ابھر آئے گا ، قوت باقی نہ رہے گی تو ضعف ابھر جائے گا ، سکون قہما نہ رہے گا تو شوش ابھر آئے گی سوان امور کا نام آنا ، مصائب ہے جن کا سرشتہ سلب وجود ثابت ہوا جسے تغیر کہتے ہیں پس عیوب و نقصان عدم اصلی سے ابھرتے ہیں جنہوں نے وجود قبول ہی نہ کیا ہوا اور مصائب و آفات ، سلب وجود سے ابھرتے ہیں جنہوں نے وجود نہ کر کے منتھالا نہ ہوا اور ہر تقدیر سے دیدیا ہو ، نگر

ہر حال عدی آفات ہوں یا سلبی آفات دونوں کا ظہور وجود ہی سے ہے مگر جو
 سرے سے نہ کہنے تو نہ عدی آفات کی نمائش ہو سکتی ہے نہ سلبی آفات کی۔ بلکہ اس
 نام تک بھی نہیں جانا جاسکتا اور یہ ظاہر ہے کہ وجود کی آمد خزن وجود ہی سے ممکن
 ہے اور وہ ذات بابرکات حق ہے اس لیے جب وہ وجود عطا فرمائے گا جب
 ہی اس عدم اور سلب کا پردہ فاش ہوگا اور عیوب و مصائب ظاہر ہوں گے تو یہ
 تہجد صاف ہو گیا کہ عیوب و مصائب دونوں کا ظہور من جانب اللہ ہوتا ہے اور
 مخلوق سے ممکن نہیں کہ یہ ظہور وجود کے بغیر ممکن نہیں اور وجود کی باگ ڈور مخلوق
 کے ہاتھ نہیں۔

خلاصہ یہ کہ نعمت نام ہے وجود آنے کا اور مصیبت نام ہے وجود چھن جانے کا
 اور وجود وہی چھن سکتا ہے جو عطا فرماتا ہے ورنہ ممکن ہی نہیں کہ وجود پھٹے
 اور چھین کر لے جائے کوئی اور دھوپ پھیکے تو آفتاب اور اسے زائل کر دے کوئی
 آفتاب جب کہ دھوپ اس کی روشنی کا اثر اور اسی کی روشنی کے ساتھ وابستہ اور
 قائم ہے پس وجود جب کہ ذات بابرکات کے ساتھ قائم ہے اور اسی کی چمک و نور
 و درپری ہے جس سے وہ موجود کہلائے تو یہ وجود کی چمک سمٹ کر اسی وجود ہی روشنی
 کی طرف لوٹے گی جو ذات بابرکات سے وابستہ اور اس کے ساتھ قائم ہے نہ کہ غیر
 طرف اور جب کہ اس وجودی اثر کے خزانہ وجود میں لوٹ جائے اور اس ہی کی
 سے زائل ہو جانے کا نام سلبی آفت و مصیبت ہے اور اس کا زائل کنندہ یعنی اس
 چھین لینے والا حق تعالیٰ ہے تو تمام سلبی آفات و مصائب اسی کے فعل سے نمایاں
 ہوں گی گو خاصیتیں ہماری ماہیت کی ہوں گی۔

پس دہریوں کا یہ کہنا کہ نعمت و مصیبت دونوں مادہ کے ذاتی احوال و
 کا نام ہے جن کی بدولت وہیں معاذ اللہ خدا کا کوئی دخل نہیں ہے بنیاد اور
 یہی البطلان ثابت ہوا کیونکہ نعمت و مصیبت وجود کے آنے اور جانے کا
 ہے تو وہ وجود کی آمد و شد وہیں سے ہو سکتی ہے جہاں وجود کی باگ ڈور حق

میں ہے۔ مادہ جو رات دن متغیر ہے اور وجود کی آمد و شد کا راستہ بنا ہوا ہے معلوم
وجود یا سلب وجود کیسے ہو سکتا ہے۔ وہ وہ الاکن کیا کان رہتا اور اس میں کبھی تغیر نہ ہو
سکتا پس جب مادہ کا وجود خود اپنا نہیں اور اسی لیے اس سے وجود چھتا رہتا ہے تو وہ
از خود تغیر اور سلب الوجود بھی نہیں بن سکتا جب تک کہ اس سے وجود دینے والا خود ہی
اپنا وجود اس سے واپس نہ لے لے۔

بہر حال وجود دینا اور لینا واجب الوجود کا کام ہو سکتا ہے نہ کہ ممکن الوجود کا۔ اور
وجود آنا نعمت اور سلب ہو جانا مصیبت ہے تو نعمت و مصیبت دونوں اللہ ہی کے
فعل سے آسکتے ہیں نہ کہ از خود یعنی مصیبت زدہ یا نعمت رسیدہ کے کسی ذاتی تصرف
سے۔ پس اس عطاء و وجود اور سلب وجود کو خدا نے برتر کا تصرف اور فعل کہا جائے گا
نہ کہ مادہ کا۔ فرق اتنا ہے کہ وجود چونکہ اللہ سے صادر ہو کر مخلوق کے عدم پر پڑتا ہے جس
سے وہ وجود ہو جاتی ہے تو وجود ہی نعمت کو کہ واسطہ اللہ کی طرف منسوب کیا جائیگا
اور مصیبت چونکہ وجود چھین جانے کا نام ہے جو مادہ کی استعداد و فنا ہو جانے اور وجود
کو تمام نہ رکھنے کی وجہ سے چھتا ہے جس کی ظاہری شکل مخلوق کی بد عنوانی اور بد عملی ہوتی
ہے تو اسے مخلوق کی طرف منسوب کیا جائے گا مگر تصرف و ایجاد دونوں مصداقوں میں حضرت
واجب الوجود کی ہی طرف سے ہو گا اسی لیے نعمت کے بارے میں فمن اللہ و مصیبت
کے بارے میں فبما کست ایذیکم فرما کر اس فرق کو کھول دیا گیا ہے۔
بہر حال مصیبت کو مادہ کے تغیر کا نام ہے مگر وہ روزنا اللہ ہی کے فعل سے ہوتا
ہے نہ کہ از خود بالاستقلال۔

مصائب و شرور کا ظہور خدا کی نسبت سے عین عدل و کرم ہے۔

اب ظاہر ہے کہ جب آیات و معجزات ہمارے ہی عدم و ظلمت کی خاصیتیں ہیں مگر
وہ کھلتی ہیں۔ ایجاد الہی اور وجود کے آنے سے تو ان کے بارے میں اگر خداوند کریم کی
طرف نسبت ہو سکتی ہے تو یا ایجاد و تخلیق کی جیسا کہ ابھی عرض کیا گیا اور یا اثر و خاصیات

اور مخلوق کے اندون فی جو ہر نمایاں کر دینے کی۔

مگر ظاہر ہے کہ ان میں سے کسی ایک چیز کو بھی کوئی دانشمند ظلم یا ستم یا بے رحمی کے
کی جرات نہیں کر سکتا کیونکہ اگر اس کے معنی تو عطا وجود کے ہیں اور ظاہر ہے کہ ایجاد
و تخلیق سے کسی معدوم کو موجود کر دینا نہ صرف انسانی کمال بلکہ انسانی احسان اور وجود
و کرم بھی ہے اب اگر وجود پانے کے بعد اس مخلوق کے عدم اصل کے تقاضا و عیوب
ظاہر ہونے لگیں جس سے نہ اس کی ذات بہتر تھی نہ صفات و احوال اور ناگزیر طریق پر
یہ تقاضا خلوتیت کھل جائیں تو اس میں خالق کا کیا قصور ہے ؟ کہ ان عیوب مخلوق
کو اس کی طرف نسبت کر کے ان کے اظہار کو معاذ اللہ اس کا ظلم اور بے رحمی ظاہر
کیا جائے۔ مصیبت زدہ تو اپنی جبلت سے خود یہ مخلوق ہے اور اسی حد تک ہے
جس حد تک اس نے اپنے قصور استعداد سے کمالات وجود جذب کرنے میں تصور کھلا
خالق نے تو وجود دے کر جہاں اس کی اچھی خاصیتیں کھولیں وہیں اس کی مصیبت زدگی
کو نمایاں کیا ہے اگر خالق کی طرف سے وجود نہ ملتا تو اس مخلوق کے وجود ہی یا عدمی آثار
کا پردہ بھی فاش نہ ہوتا۔ پس اس نے تو کائنات کو وجود دیا ہے اب اگر کائنات ہی
اپنی جبلت سے سترتا یا مصیبت ہو تو اس میں وجود یا ایجاد یا موجود کا کیا قصور ہے ؟
وجود دیا جانا تو کسی حالت میں بھی آفت یا مصیبت نہیں کہلایا جاسکتا کہ عطا وجود
بہر صحت احسان ہی احسان ہے اور عظیم ترین احسان۔

پھر جب کہ وجود کے حق میں وہ ذات باریکات صادر ہے کہ پہلے وجود سے
خود متصف ہے پھر اس کے پر توڑوں سے دوسروں کو وجود کی دولت ملتی ہے تو وجود
خالص صرف اس کی چیز ہوتی اور سب جانتے ہیں کہ کسی کو اپنی ذاتی چیز میں سے حصہ
دینا اور بلا استحقاق دینا اور ایسی چیز دینا جو اس کے کہیں سے نہیں مل سکتی۔ کیا احسان
و فضل کا بھی انتہائی درجہ نہیں۔

ما جویم و تقاضا مابود
لطف کو ناگفتہ ماسی شنود

بہر حال اس ظہور آفات و شرور کے سلسلہ میں خدا نے حکیم کی طرف پہلی نسبت تو ایجاد و تخلیق اور عطا و وجود کی ہے جو سرتاپا کمال ہی کمال ہے نہ کہ ظلم و ستم (معاذ اللہ) اور دوسری نسبت اہل انحصاریت اور اظہار نفیات کی ہے کیونکہ اگر کمال الہی کے بعد جب کہ موجودات عالم میں بعد قبول وجود تو کمال ظاہر ہوتا ہے جو حقیقتاً وجود اور صاحب وجود کا کمال ہوتا ہے اور بعد عدم قبول وجود اس مخلوق کا عیب نقص واضح ہوتا ہے جو خود اس کا اپنا اور اپنے حامی طرف کی خاصیت ہوتا ہے اور پھر بعد قبول وجود اس وجود عام کی تضاد سامانی کے سبب اس مخلوق کی ذات و صفات اور احوال و احوال سے جب وجود آ کر جاتا اور چھتا رہتا ہے تو بعد طلب وجود آفات و مصائب کا ظہور ہوتا ہے کہ بھی اسی مخلوق کے قصور استعداد اور قصور فعلیت کا ثمرہ ہوتا ہے تو قدرتی طور پر اللہ جل جلالہ کی طرف اگر نسبت ہوتی ہے وہ اہل انحصاریت کی ہے کہ وہ اس مخلوق کے اصلی جہت کے جوہر جوئے اور ظاہر ہے کہ جیسے کسی کو وجود دینا انسانی کمال اور کرم ہے۔ ایسے ہی کسی کے ذاتی جوہر کھول دینا اور اس کے جوہری آثار کو کھل کر سامنے آنے کا موقعہ دینا بھی کمال عدل اور سراپا لطیف و کرم ہی ہو سکتا ہے نہ کہ معاذ اللہ ظلم و ستم۔ نہیں بلکہ ایسا اعلیٰ ترین عدل و انصاف جو صرف ذاتِ خداوندی ہی کی شایان شان ہو سکتی ہے مثلاً آگ کو وجود دے کر اس کی سفید شش و حرارت کو نمایاں کر دینا پانی کو وجود دے کر اس کی برودت اور تبرک کھول دینا۔ زہر کو وجود دے کر ہلکا پیوست کھول دینا۔ تریاق کو وجود دے کر اس کی حیات بخشی کھول دینا غذا کو وجود دے کر اس کی بقا و کفرنی کھول دینا دوا کو وجود دے کر اس کی صحت آوری کھول دینا اور پھر ان خاصیتوں کے درجات و مراتب اور قوت و ضعف کو نمایاں کر دینا اور ہر ایک ساتھ ساتھ پھر انہیں اپنے آثار و خواص متاثراتیہ پر دکھانے اور آزمائے کا موقعہ دینا کیا معاذ اللہ ظلم کہلانے کا یا عدل و کرم اگر کسی چیز کو اس کی نوعیت کے مطابق وجود دینا بھی ظلم ہے تو پھر رحم و کرم کے معنی ہوں گے۔ - ؟

عقل کا تحلیل تو اس وقت ممکن تھا کہ کسی چیز کو وجود دیا جاتا اور اس کی ذاتی خاصیتوں اور جلی جوہروں کو کھینے کا موقع کسی طرح بھی نہ دیا جاتا لیکن موجود کر دینا اور بالکل اسی کے مناسب حال اس کی واقعی خصوصیات اور طبعی خاصیات کو کھول دینا اور انہیں تاثیر و تصرف کی آزادی دے کر مواقع تاثیر پر پہنچانا تو ظالم ہی کے نزدیک ظلم کہلایا جاسکتا ہے۔ محل دہائی تو ایسے بدترین ظلم کا ارتکاب نہیں کر سکتے۔

خلاصہ یہ ہے کہ خداوند کیم کی فیاض حکمت و تدبیر نے کائنات کی ہر چیز کو وجود دے کر اسے اپنی طبعی اور فوری خاصیتیں اور جمالیات رکھلانے کی آزادی بخشی ہے جس سے دنیا میں رنگ و رنگ اور بے طغیانی خواص و آثار اور اس کی کائنات کے چھپے ہوئے جمالیات کھل رہے ہیں۔ اگر اوجھڑے عطاء و وجود پس نہ ہوتا یا ذات کو وجود دے کر اس کی ذاتیات اور صفات و خواص کو وجود نہ دیا جاتا بلکہ بدستور معدوم اور محروم رکھا جاتا جس سے وہ اپنے کو اپنے آثار سے روکھٹا نہ کر سکتا تو اس کا وجود و عدم برابر ہوتا اور اس کے پیدا کیے جانے کی کوئی سنی ہی نہ ہوتے۔ آگ ہوتی اور جلنا جلانا نہ ہوتا، پانی ہوتا اور کھینا کھینا یا ٹھنڈا اور ٹھنڈا پانا نہ ہوتا، ہوا ہوتی اور اڑنا یا تازگی اور تازگی پہنچانا نہ ہوتا، حیوانات ہوتے اور ان میں افعال و آثار کا نشان نہ ہوتا وہ اپنے بھٹوں اور پلوں میں پڑ کر اور شرکہ ختم ہو جایا کرتے نباتات ہوتے اور شیریں و ترش پھل اور ان کے برگ و بار کے خواص ان میں نہ ہوتے۔ انسان ہوتے اور ان کے حرکت و سکون اور ایجاد و اختراع کے کارنامے نہ ہوتے۔ جنگلوں میں پیدا ہو کر وہیں دفن ہو جایا کرتے تو تہلایئے کہ اس بے معرفت اور بے معنی کائنات کے پیدا کرنے کے کیا معنی ہوتے !

پس اس ظالم کے کمال کا درود و در ہی اس پر ہے کہ یہاں کی ہر چیز اپنے وجود کی اور سلبی آثار و کھلا کر اپنی زندگی کا ثبوت دے اور اپنے کو روکھٹا نہ کر سکتی رہے اگر کسی شے کا وجود ہو اور آثار وجود نہ ہوں یا اس میں عدم کا حصر ہو اور آثار عدم نہ ہوں تو یہ اس شے کے حق میں ظلم یا ظہم پن اور حرمان و خسران ہے اور اس کے موجود

کے حق میں خلاف عدل و حکمت ہے جس سے خالق جل مجدہ کی شان بری رہا ہے اس لیے نہ مرتبہ نہیں ثابت ہو کر اشیاء کائنات کی مختلف انواع عددی اور سلبی آفات خود ان کے عددی مزاج کا ثمرہ ہیں۔ خدا کی طرف سے کوئی ادنیٰ ظلم نہیں بلکہ یہ بھی ثابت ہو کر اس سلسلہ میں خدا نے ہرگز کی طرف سے مگر ہے تو انعام و احسان کی بارش ہے عطا و وجود ہے اور اظہار خاصیات ہے جو اعلیٰ ترین کرم اور فضیلت ترین عدل و انصاف ہے۔

کائنات کے متعدی مصائب :

اشیاء کائنات کی ان طبعی خاصیتوں کے ظہور کو سامنے رکھ کر جہاں یہ واضح ہو کر قدرتی طور پر ہر چیز سے اس کی سلبی اور عددی خاصیت اس کی بنیادوں سے چلتی اور بھرتی ہے اور وہ خدا کی طرف سے عین انصاف و عدل ہے وہیں یہ بھی واضح ہو کر قدرتی طور پر یہ آفات و مصائب ایک سے چل کر دوسری تک بھی پہنچتی ہیں اور ہر ایک چیز کا اچھا اور دوسری چیز تک پہنچا بھی قدرتی اور اظہار خاصیات ہی کا ایک سہم ترین شعبہ ہے کیونکہ ایک طرف تو دنیا کی ہر چیز اثر اک وجود کے سبب ایک دوسرے سے مربوط اور وابستہ ہے اور ایک کا اثر دوسری تک پہنچا ناگزیر ہے اور دوسری طرف ہر ایک کے نوعی آثار ایک دوسرے کے متضامی اور مخالف بھی ہیں کیونکہ باوجود اثر اک وجود کے طبیعت ہر شے کی جدا جدا ہے۔ اس لیے اگر اثر اک وجود کے سبب ایک کا اثر دوسری تک پہنچے گا تو بلحاظ مخالف کے سبب مخالف انداز میں پہنچے گا جو اس کے حق میں خلاف طبیعت ہو گا اور خلاف طبیعت کسی چیز کا کسی اثر سے متاثر ہونا ہی اس کے حق میں آفت و مصیبت کہلاتا ہے۔ اگرچہ پیش آمدہ احوال طبیعت کے موافق اور خوشگوار خاطر ہوں تو وہ نعمت اور راحت ہوں گے۔ ذکر آفت و مصیبت اس لیے اس عالم میں ذاتی اور لازمی مصائب کے ساتھ جو اپنے ہی نفوس سے قائم ہوتے تھے اضافی اور متعدی مصائب کا سلسلہ ہی ناگزیر ہے جو لازمی سے بھی زیادہ طویل الذکر ہے کیونکہ اس عالم کی تخلیق کا مادہ عناصر اربعہ آگ

پانی ہوا، مٹی میں اصرہ پر چاروں ہی اپنے اپنے نوعی تقاضوں سے ایک دوسرے کے مخالف اور ضد واقع ہوئے ہیں۔

پانی سبب تہریہ ہے تو آگ سبب احتراق۔ ہوا اگر سبب تعلیف ہے تو مٹی سبب تکثیف۔ آگ اپنے وجود کے دائرہ میں پانی سے صلح نہیں کر سکتی اور پانی آگ سے۔ مٹی پانی کی رقت سیلان کی دشمن ہے اور پانی اس کے ٹیس اور ذاتی استقلال کا مخالف ہے۔ ہوا تو پانی اور مٹی کو اپنے مرکز ثقل پر برقرار رہنے دینا نہیں چاہتی اور مٹی اور پانی اس ہوا میں رل کر اس کی لطیف کیفیات کو خاص نہیں چھوڑ سکتے۔

غرض یہ عناصر نہ صرف اپنی ذاتی خاصیات ہی کی حد تک ایک دوسرے کے مخالف ہیں بلکہ ایک دوسرے کی منانیت کے بھی متقاضی ہیں گویا جیسے ان کی ذوات ایک دوسرے کی دشمن ہیں ایسے ہی ان کے افعال و خاصیات میں باہمی دشمنی اور نزاع ہے۔ ظاہر ہے کہ یہی کیفیت ان سے مرکب شدہ موالید (جمادات، نباتات، حیوانات)

کی بھی ہونی چاہئے ان میں سے ہر ایک نوع کے اندر بھی بوجہ تضاد اجزاء مزاحی کشمکش اور پھر ہر نوع کو دوسری نوع کے ساتھ بھی اسی تضاد کی نسبت ہو۔ چنانچہ ظاہر ہے کہ ہر ایک نوع اپنی جتنی تقاضوں کے دائرہ میں دوسری نوع کے خلاف ہو کر رہتا ہے بلکہ ہر ایک اپنی بقا دوسرے کی فنا میں دیکھتا ہے اس کا صاف مطلب یہی ہے کہ یہاں کی ہر شے کا وجود دوسری شے کے عدم کا تقاضا کرتا ہے اور ہر ایک نوع اپنی بقا کی خاطر دوسری نوع کی فنا چاہتی ہے جس سے تنازع لبقا کا نظریہ قائم ہوا جس کے ماتحت تمام مخلوقات باہم دست و گریبان ہے۔

اس کا حاصل یہ نکلا کہ یہاں کی یہ دونوں کائنات یعنی یہ وجود و عدم کا فلول و مرقع اس وجود و عدم کے نزاع سے خود بناتے تو تیر اور سلب وجود کی ثابت رکھنا تھا دوسری کائنات کے حق میں بھی تغیر یا فنا اور ہی اور سلب وجود کا متقاضی ہے گویا ہر شے خود بھی آفت زد ہے اور دوسری اشیاء آفت زدہ بنانے میں لگی ہوئی ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب یہ عنصری عالم ان عدم و دست اور فنا اور اور پر سے متضاد اشیاء اور ان کی ایسی ہی متضاد

خاصیات سے مرکب ہوا اور یہ سے کائنات کے یہ مدارے ہی جمادات، نباتات اور حیوانات کے اجزاء باہم مخلوط بھی ہوں بلکہ ایک نفس کا دوسرے نفس میں داخل ہو کر اس کی بقا کا مدار بھی بنا ہوا ہو جس سے ان اشیاء کے نفوس کی یہ متغایر سلبی خاصیت دوسرے نفوس میں پہنچ رہی ہوں تو کیسے ممکن ہے کہ ایک کی سلبی آفت دوسرے پر نہ پڑے مثلاً جب یہ نباتات و حیوانات آب و ہوا سے مل رہے ہیں تو کیسے ممکن ہے کہ

آب و ہوا کی سریت جو ان کی ایک سلبی آفت ہے ان میں اثر انداز نہ ہو اور ان مواد سے کی سلامتی و اقبال اور صحت و قوت کو سبب نہ کرے پھر حیوان و نبات کی یہ ذاتی آفتیں ان کے گوشت پوست کے ذریعہ باہمی تاثیر و تاثر سے انسانوں میں نہ آئیں یا انسانوں کی بے اعتدالیان ان میں اثر نہ کریں۔

غرض اس عالم کی ترکیب کے بعد اس کے ہر عنصر پر ہر ان عناصر سے پیدا شدہ انواع پھر ان انواع کے افراد اور پھر افراد کی خاصیتوں کا یہ تراجم جب تک بھی باقی ہے جب ہی تک ایک کے ذریعہ دوسرے کی فساد اور ایک کے سبب دوسرے سے سلب و وجود کی آفتوں کا سلسلہ قائم رہنا اور بالفاظ دیگر ایک سے دوسرے پر مصیبت و آفت ٹوٹتے رہنا بھی اس عالم کی جوہری خاصیت رہے گا۔

اب اگر غور کرو تو ساری آفات انفسی ہی ثابت ہوتی ہیں کوئی بھی آفت آفاقی اور خارجی نہیں رہتی کہ ہر آفت کسی نہ کسی شے کے نفس ہی سے نمودار ہوتی ہے لیکن چونکہ ہر ایک کی انفسی آفت بوجہ اشتراک وجود اور استحکال باہمی دوسرے تک اس کے حق میں مصیبت بن جاتی ہے اس لیے اسے اضافی یا آفاقی مصیبت کہہ دیا جاتا ہے گو اصل شے کے حق میں وہ آفت نہ ہو نعمت ہو ورنہ سب جانتے ہیں کہ مثلاً زمین پر نہ لرزے سے آئی ہوئی مصیبت انسانوں کے حق میں گو آفاقی ہے مگر زمین کے حق میں انفسی ہے۔ موسم آب و ہوا سے انسانوں میں وباؤں کا پھیلنا انسان کے لیے اگرچہ آفاقی مصیبت ہے خود اس کی اندوہی نہیں مگر خود ہوا کے مزاج کے لیے انفسی آفت ہے۔

پھر حال پر متضاد یہاں اپنی طبعی خاصیت ظاہر کرے گی جس کے لیے وہ مخلوق
 ہوتی ہے یہ جدا بات ہے کہ وہ تضاد باہمی اھساں استمداد باہمی کے سبب دوری
 شے کے لیے معرفت کا سامان ہو جائے۔ سمیت کا طبعی تقاضا ہے کہ وہ ہوا
 میں اثر انداز ہو۔ پس ہوا کا موسم ہو جانا سمیت کی فتح ہے جس سے اس کا مقصد خلق
 پورا ہو جاتا ہے۔ یہ جدا بات ہے کہ اس کی فتح ہوا کی شکست پر فتح ہو جائے۔ پھر
 موسم ہوا اپنی فطری انتشار پسندی کے تحت چاہتی ہے کہ اس سمیت کو منتشر
 کر دے جو اس کا طبعی تقاضا ہے سو وہ جگہ جگہ پر پھیلاتی پھرتی ہے جو نباتات
 اور حیوانات کے مزاجوں میں اثر انداز ہو کر انہیں دوبارہ بنادیتی ہے۔ بلاشبہ
 یہ ہوا کی طبعی خاصیت کا ظہور ہے جو اس کے حق میں کمال نعمت ہے۔ یہ جدا بات
 ہے کہ حیوان و نبات کے حق میں یہ بوجہ تغیر و فساد مزاج آفت و مصیبت ثابت

ہو۔

اسی طرح ایک چھری کی دھار کسی کٹری یا چھل کو کاٹ دے تو چھری اور دھا
 کے حق میں یہ کمال ہے کہ دھار نے اپنی طبعی کاٹ دکھلائی۔ یہ جدا بات ہے کہ وہ
 کٹنے والی شے کے حق میں آفت ثابت ہو جائے لیکن اگر گہری نظر سے کلام لیا
 جائے تو واضح ہوتا ہے کہ مصائب کا یہ سلسلہ کسی کے حق میں عیب یا بطلان ثابت
 نہیں ہوتا کہ بڑھکا کر اہستہ دیکھا جائے۔ کیونکہ خالق کی نسبت سے تو یہ مصیبت
 اس لیے عین کمال و عقل ہے کہ اس نے شے کو وجود دے کر اسے اپنی طبعی خواہ
 و آثار دکھلانے کا یہ موقع دیا جو بلاشبہ شان رحمت و احسان ہے پھر اس مصیبت
 کا اثر دکھلانے والی شے کے حق میں اس لیے خیر اور عین کمال و عقل ہے کہ اس
 نے اپنی جوہری خاصیت دکھلا کر فناء و تخلیق کو پورا کر دکھایا۔

پھر اس مصیبت سے متاثر ہونے والی شے کے حق میں یہ مصیبت زندگی
 اس لیے عین کمال و خیر ہے کہ اس میں آفت سے تاثر کا مادہ رکھا گیا تھا تو اس
 نے ان آثار کو قبول کر کے اپنے خاصۃً الافعال کا کمال دکھلایا جو اس کا طبعی

جو ہر تھا ۔ ۵

دل ہی تو ہے رنگ و خشت درد سے بھرنا آئے کیوں

روئیں گے ہم نہ بار کوئی مہمیں رلائے کیوں

غم و الم دل ہی قبول کر سکتا ہے نہ کہ اینٹ پتھر رنگ و روغن صورت ہی قبول کر سکتی ہے نہ کہ مہیت۔ تو اپنے اپنے مناسب حال عوارض کو قبول کرنا بھی اپنی صحت مزاج کا ثبوت دینا ہے جو عین کمال ہے ورنہ در صورت عدم قبول یہ شے بے حس اور جامد کہلا گئے گی جو اس کے حق میں عیب اور نقص اور اس کی کوتاہی خلقت کی دلیل ہوگا۔ بالخصوص جب کہ مخلوق کے معنی ہی تاثر و انفعال کے ہیں تو اولاً اس نے وجود قبول کیا پھر بعد از وجود اسی شاہ انفعال سے اس نے قبول خواص و آثار کا مقام قبول کر لیا یہ بھی نشاندہ حق کی تکمیل اور مقصد خلقت کی تکمیل ہے۔ پس مصیبت سازی یعنی عدم سے وجود دے کر اسے نمایاں کر دینا۔ تخلیق اللہ ہے پھر مصیبت اندازی جو اس شے کے مدعی طرف سے ابھاری جاتی ہے بفعل اللہ ہے اور پھر مصیبت زدگی جو متاثر شے کے انفعال سے ہوتی ہے باذن اللہ ہے اور یہ تینوں کی تینوں نسبتیں اپنے منسوب الیہ کے لحاظ سے عین عدل و کمال ثابت ہوتی ہیں اور واضح ہو جاتا ہے کہ مرئ جانب اللہ اور از خاصیات خواہ اشیاء میں تاثر کو وجود دے کر نمایاں کیا جائے یا ان اشیاء میں مادۂ تاثر و انفعال پیدا کر کے اسے نمایاں ہونے کا موقعہ دیا جائے کسی حالت میں بھی غلطی عدل و حکمت اور موجب طعن و علامت نہیں ہو سکتا بلکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو عدل کے خلاف ہوتا کیونکہ ایک شے سے دوسری کے مصیبت زدہ بن جانے کے خوف سے اگر وہ متضرر اشیاء کو وجود نہ دیا جاتا کہ کہیں ایک کی طبعی حرکت سے دوسری نمایاں تغیر ہو جائے۔

اور بقول دہریوں کے اسی کا نام عدل ہے تو اس عدل کا مقصد یہ تھا کہ اسبی کائنات کو وجود ہی میں نہ آنا چاہیے تھا کہ وہ تو اول سے لے کر آخر تک مضار اور متعادم اجزاء یا بالفاظ دیگر مصیبت آہ اور تغیر خیز عناصر ہی سے مرکب ہے

جن میں سے ہر ایک دوسرے کی فنا، چاہتا ہے اور اپنے سببی اثرات دکھانے بغیر نہیں رہ سکتا اور پھر عالم کی تشکیل ہی متضاد عناصر کی ترکیب سے نہ ہونی چاہیے تھی یعنی عالم مرکب ہی نہ ہوتا کہ ترکیب ہی ان سببی متضاد خاصیات کی جڑ بنیاد ہے بلکہ کائنات کے معنی حرف مفردات اور بساط کے ہوتے جو الگ الگ اپنے مصدروں میں پڑے رہتے پانی الگ رہتا، آگ الگ ہوتی، مٹی الگ اور ہوا الگ یعنی حرف عناصر اربعہ ہوتے اور وہ بھی الگ الگ درجہ اگر ہوا پانی کو گھٹی تو پھر وہی پانی میں غلاطم و تعاد م شروع ہو جاتا جو اس کے حق میں مصیبت بن جاتا۔ پانی مٹی کو گھٹتا تو اس کی بربست چھن جاتی اور وہ گار بن جاتی جو اس کی طبیعت کے خلاف ہوتا۔ آگ ہوا کو چھو دیتی تو وہ گرہا ہو جاتی اور اس کی طبیعت رطوبت کو رکھتا گھٹتا۔ جو اس کے حق میں آفت و مصیبت بن جاتا۔

پس باصول دہرے تو یہ کائنات ان متضاد عناصر سے مرکب ہوئی چاہیے تھی اور نہ یہ عناصر قریب قریب ہی رکھے جاتے کہ ایک کا اثر دوسرے التیاء و خلاف بلع معائب کا سدواز نہ کھلتا اور اس طرح عناصر اربعہ تو ہوتے مگر مولید ثلاثہ رجمہ و نبات و حیوان کو پیدا نہ ہونا چاہیے تھا کہ ان کے اندر دنی تضاد اور پھر باہمی ترکیب و اختلاط سے ان النفس اند آفاقی معائب کا ظہور ہوتا جو ہر لویں کے نزدیک مساوی اللہ خلاف عدل تھا۔

لیکن اس صورت میں کیا قدرت کی فیاضی پر یہ حرف نہ آتا کہ اس نے عناصر کو تو نفس اس لیے وجود دیا کہ ان میں قبول وجود کی صلاحیت تھی اور مولید ثلاثہ اور ان کے متضاد خواص و افعال کو وجود نہ دیا جاتا اور حالیکہ ان میں بھی تو یہ صلاحیت و استعداد موجود تھی یہ بھی تو اپنی ذات سے متنع بالذات نہ تھے جو وجود کو قبول ہی نہ کر سکے؟ اور کیا اس کی بے پایاں حکمت پر یہ حرف نہ آتا کہ عناصر کے اختلاط سے جو نباتات اور نئی نئی تشکیلات نظام عالم کا جود بن کر معروف کارہیں جن سے اس کی بے مثال سناعی کا ظہور ہو رہا ہے انہیں باوجود استعداد وجود کے کیوں وجود نہ دیا؟

یز کیا اس کی مدد لا محدود پر یہ حرف نہ آتا کہ ان ہی کی تر اہم خاصیات سے اگر بعض اشیاء کے حق میں معائب کا ظہور ہوتا ہے تو دوسری بعض کے حق میں منافع اور برکات کا مدوازہ بھی کھلتا ہے تو ان منافع سے آخر مستحق منافع اشیاء کو آخر کیوں محروم رکھ لیا گیا؟

اور ان ممکن منافع کو جنم لینے کی اجازت کیوں نہ دی گئی؟

اگر باد و باران اور آگ کے طوفانوں کے وجود سے بہت سے جہانات نباتات اور حیوانات کا پر کر وجود سلب ہو جاتا ہے اور ان پر مصیبت کا پہاڑ ٹوٹ پڑتا ہے تو کیا ان طوفانوں کی جہلی خاصیت اور اثر دکھلانے کے خطرہ کے سبب حق تعالیٰ طوفان کو وجود نہ دیا گئے؟

آخر طوفان کا کیا تصور ہے کہ وہ معدوم رہے جب کہ اس میں موجود ہونے کی استعداد موجود ہے؟

کیا اگر دہائی جراثیم کا وجود ہزاروں کا وجود چھین لینے کا اثر رکھتا ہے یا اگر دواؤں کے جراثیم وجود میں آکر مریضے جراثیم کو فنا کر دینے کی خاصیت رکھتے ہیں تو کیا بعض اس ہلاکت آفریں خطرہ کے سبب انہیں وجود کی دولت سے محروم کر دیا جاتا۔ جب کہ ان میں بھی اسی طرح قبول وجود کی استعداد تھی جس طرح ان کے ذریعے فنا ہونے والے جراثیم میں قبول وجود کی صلاحیت تھی۔ آخر یہ اپنا اثر کہاں اور کس طرح دکھلاتے اگر بنی اللہ موجود نہ کر دیئے جاتے؟

تم نے تو امر ایضاً جراثیم و باد و استقام، طوفان، زلزل اور دوسرے مہلکات کے مہلک آثار و کچھ کر خدا کا شکوہ کرنے یا کر انہیں کیوں پیدا کیا گیا؟ لیکن اسی طرح ان مہلک اشیاء کو تمہارے خلاف بعینہ مٹی شکوہ کرنے کا حق نہیں کہ ان ان کے حق میں مہلک ہے۔ اسے کیوں پیدا کر دیا گیا۔ جو انہیں دواؤں کے جراثیم اور مختلف تدابیر سے اسے دفع کرنے کا رہنما ہے اور کیا وہ یہ شکوہ کرنے میں حق بجانب نہ ہوتے کہ آخر انہیں اظہار خاصیات کے کیوں روکا جاتا ہے؟

اگر خدا نے قدرتِ تہا سے شکوہ کے سبب ان چیزوں کو اور ان کے شکوہ کے سبب تہا میں ختم کر دے تو بتلاؤ کہ یہ پھر کائنات آخر کس طرح منقرض ہو کر قائم ہے اور کیا پھر پوری کائنات ماضی کی طرح اچانک اپنے عدم سابق ہی کے پردہ میں نہ جا چھپے گی۔ جن میں پہلے لامحدود زمانوں سے جیسی تپری تھی؟

پس تہا پر شکوہ درحقیقت پوری کائنات کے وجود پر ایک کادی غریب ہے جس سے اس شکوہ کی بے فطرتی اور بے مانگی کھل جاتی ہے۔ اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ اس شکوہ کی بنیاد تنگ نظری، مصلحتی کلی سے جہالت اور غفلتِ انداز کی خود غرضی پر ہے کہ شکوہ کرنے والے صرف اپنے نفوس کے ایک عارضی اور اخراجی مادہ پر نظر رکھ کر مجبورِ عالم کے منافعی سے آنکھ بند کیے ہوئے ہیں۔ اگر ہر شے کے سلبی اُفت کا حصرِ دنیا، اشیاء کے لیے مصرتِ رساں ہے اور وہ بھی جھکت مگر دوسری بعض اشیاء کے لیے نافع اور مجبورِ عالم کے لیے سراسر خیر و منفعت اور مصلحت کلی کے عین مطابق پھر خود اس شے کے حق میں بوجہ موجودگی ذات و اظہارِ خاصیات میں کمال ہے۔ تو یہ کس طرح قرینِ دانش ہو گا کہ ایک جزوی مصلحت تو سامنے رکھ لی جائے اور تمام مصلحت کلیہ کو جو مجبورِ عالم سے تعلق رکھتی ہیں نظر انداز کر دیا جائے۔

تھامس ہنری ہنری کا تعلق خود اس کے لیے موت ہے مگر مدت کے لیے حیات ہے پیٹ کی آنتوں اور معدہ کا نبھاسات سے پر ہونا ان اعضاء کے لیے باعثِ تنگ و عار ہے مگر مجبورِ بدن کے لیے رونقِ بشرہ اور سببِ عروج و قار ہے۔ بالوں کی سیاہی الگ ہو کر ان کے حق میں عیب ہے مگر چہرہ کی سفیدی کے ساتھ مل کر مجبورِ بدن کے لیے حسن ہے

تو ان مثالوں کے پیشِ نظر کائنات کی ان جزوی مغزوں اور عیوب کو سامنے رکھ کر جب کہ وہ مجبورِ عالم کے لحاظ سے عیب بھی نہیں پورے، عالم کے مجموعی حسن و جمال کو نظر انداز کر دیا جانا کہاں کی دانائی شمار ہوگی؟ اور کس طرح ان دوسروں اور مسطوروں سے حکمتِ الہی اور کمالِ صنعتِ ربانی پر حرف آجائے گا؟

پس اگر ایک قائل کی موت کے خیال سے ملت کی راحت و زندگی کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔ اگر بالوں کی توہین کے خیال سے ان کی سیاہی کو زائل کر کے محبوبہ بدکن من سے قطع نظر کی جاسکتی ہے۔ اگر آنتوں کی توہین کے خیال سے سارے بدن کے نشوونما کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے تو بلاشبہ عالم کے ان غلطات و مصائب کے کھٹکوں سے کائنات کی تمام نعمت الا انواع ہزنیات کے جو دے سے یہی قطع نظر کی جاسکتی ہے جو کسی نہ کسی کے لیے سبب مغرت بن سکتی ہیں مگر محبوبہ عالم کے لیے متراسر خیر ہوں۔

اگر مذکورہ مثالوں میں مجموعی منافع کو نظر انداز کر دینے اور صرف جزوی مغزوں کی رعایت سے اشیاء مذکورہ کو وجود و زوینے سے حکمت الہی پر حرف آسکتا ہے تو وہی حرف آپکی تمام پیش کردہ مصائب اور ضرریات کے منافع کلیہ سے حرف نظر کر لینے سے بھی آسکتا ہے کہ ایک کو تغیر سے بچانے کے لیے ہزاروں کے منافع کو نظر انداز کر دیا جائے۔ درحالیکہ وہ ایک کا تغیر بھی علی الاطلاق مصیبت نہیں اور کلیتہ نفع سے خالی نہیں یعنی من کل الوجوه شر اور عیب نہیں۔

بہر حال ان متضاد اشیاء کے تراجم اور تضاد سے اگر آفات آتی ہیں تو وہ ہر جہت سے آفت نہیں ہوتیں کسی کے لیے اگر آفت ہوتی ہیں تو کسی کے لیے نعمت و راحت بھی ہوتی ہیں۔

مصائب قوم عند قوم فوائد

وہ اگر کائنات کی اشیاء کی مغرت وصال پہلو کی وجہ سے جو اس کا عدمی اور سلبی حصہ ہے، ان اشیاء کو وجود دیا جاتا یا وجود رکھے کہ انہیں اپنی جہتی خاصیات کے مظاہرہ سے مدد دیا جاتا، نہ آگ جلا سکتی، نہ پانی بجھا سکتا، نہ ہوا اڑا سکتی، نہ شہر دبا سکتی، نہ ہر بار سکتا نہ ختم کر سکتا، نہ شیر بھاڑ سکتا، نہ پھر اچیکشن کر سکتا، نہ کھیل خون چوس سکتا، نہ دباؤیں ٹھاک کر سکتیں، نہ امراض صنعت دے سکتے، نہ طوفان بہاے جا سکتے، نہ دلیلیں بھوکا کر چوک کر سکتیں، نہ ابرو دلین کر کر سکتے، نہ

ہم بسم کر سکتے، نہ گیس ماؤف کر سکتے، نہ چھری کاٹ سکتے، نہ تلوار خون کر سکتے، نہ بدوق کی گولیاں کر سکتے، دشمنین گن تھراؤ کر سکتے، نہ توپ اٹھاد کر سکتے۔
 یا ان کے ضرر رساں اثرات سے کوئی چیز متاثر نہ ہو سکتی، یعنی نہ تاثیر ہوتی، نہ تعرت نہ فعل ہوتا، نہ افعال نہ فاعل نہ مفعول نہ فعلی جمادات کا ظہور ہوتا نہ تمدنی مصالح کا وجود، اور ان ہی اشیاء سے جب کہ منافع کی صورتیں بھی پیدا ہوتی تھیں۔ کیونکہ علم اصل کے ساتھ ماضی وجود بھی ان میں گھا ہوا ہے۔ اور اسی طرح ان کے منافع کا بھی یا اثر ظاہر نہ ہوتا یا ان سے کوئی شے متاثر نہ ہوتی تو نہ منافع ہوتا نہ نفع، نہ لفع کا سوال ہوتا نہ ضرر کا نہ اناکارہ ہوتا نہ استفادہ، نہ لین دین۔

تو خیال فرمائیے: کہ ایسی بے کار اور مفصل کائنات کے بنائے جانے اور حضرات مقررین دہریہ کے پیدا کرنے کی آخر کی صلت ہو سکتی تھی کہ اس کائنات کو استوار کیا جاتا اور اس بے فائدہ اور بے مقصد اور بے رونق چمن کی چمن بندی کی جاتی۔ لیکن اگر یہ غرض صورت الفو اور یہ دہریوں کے آفات سے بچنے کا عجیب و غریب تخیل، کہ نہ شے ہے نہ اس کے اثرات، سراسر بے ہودگی اور بے عقلی ہے اور بلاشبہ ہے، تو ثابت ہو گا کہ یہ آفات ہر جہت اور ہر نسبت سے غیر مدلل اور خالی کائنات کی بے شمار حکمتوں، بے مثال ماضیوں اور بے لگ فیاضیوں کی حکم دلیلیں ہیں۔
 وان ما غم الف السدمۃ
 دہریوں کی خواہشات کے عل الرغصم

اور

ولو کد لا المنسکون اگرچہ یہ منکرین کو ناگواری ہی ہو۔

مصابب کے بغیر ترقی نہیں ہو سکتی۔

دہریہ حضرات ممکن ہے کہ مصابب کے سد باب کے لیے یہ تخیل پیش کریں کہ کریشا میں یہ تراجم و تصادم ہی آخر قدرت نے کیلئے رکھ دیا کہ اس سے یہ مصابب سرچرے ہر چیز مرث نفع ہی کا پہلو لئے ہوئے ہوتی؟

سو اس کا جواب پہلے آپکا ہے کہ مصورت میں ممکن تھا کہ ان اشیاء میں عدم اصل ہوتا صرف وجود ہی وجود ہوتا تو وہ صرف نفع ہی نفع اور خیر ہی خیر پر مشتمل ہوتا لیکن جب کہ عدم ہی ان میں اصل ہے تو عدمی آثار اور پھر علمی آثار نگزیدے اور ان کی کا نام غیرات معائب اور نقائص ہے اس لیے یہ سوال ہی بھل ہے۔

لیکن اگر گہرائی میں جایا جائے تو یہ سوال واقعی ہی نہیں ہوتا کیونکہ وجود و عدم اور تضاد خواص و آثار کے ٹکرائے ہی سے اس عالم کی تمام تر قیادت و ہستہ ہیں اگر اشیاء انسانیت میں یہ تضاد اور تضاد نہ ہوتا اور ان سے فساد و بقاء کے تضاد آثار ہو جاتا ہوتے تو عالم میں تر قیادت کا ظہور بھی نہ ہوتا کیونکہ دو تضاد چیزیں ٹکرا کر اپنے دھڑ و خطرہ میں ڈال دیں۔ اگر یہ اشیاء باہم ٹکرائیں تو نہ خاصیتوں میں تنوع ہو نہ مصالح میں حد ہو نہ نئے نئے انکشافات ہوں۔ نہ نئی نئی ایجادات رونما ہوں، آگ پانی تضاد ہو کر جب اپنے وجود کو ختم کر دیتے ہیں تو اسلیم کی تیسری طاقت جنم لیتی ہے جس سے اردوں کلیں گھومتی ہیں پھر اسلیم اور لوہے کے پہنچے اور سامان لاڑ کر فنا ہوتے ہیں تو ان سے مختلف تمدنی سامان جنم لیتے ہیں اور پھر یہ سامان استعمال میں آکر اور گویا آب و ہوا سے لاڑ کر اپنا وجود ختم کرتے رہتے ہیں تو نفس انسانی کی مختلف قوتیں اور منفعتیں اس سے وجود پذیر ہوتی ہیں پھر یہ منافعی نفس کو لگ لگ کر ختم ہوتے رہتے ہیں تو نفس میں ان کے مختلف آثار کا وجود ہوتا رہتا ہے جس سے نفس کی صفات اور ہیئات انسانی تشکیل پاتی ہیں اور نفس کا مزاج بنتا ہے پھر اس مزاج کے مناسب ہی دنیا میں مختلف افعال کا ظہور ہوتا ہے جن سے کہیں وجود اور کہیں سلب وجود یعنی لازمی اور اختیاری غیرات رونما ہوتے ہیں اور انقلا بات ہو یا ہوتے ہیں اور اس وجود اور سلب وجود یعنی نعمت و مصیبت کی گرم بازاری ان انقلا بات میں بھی ہوتی ہے اور ان سے پھر اور نئے نئے احوال و آثار جنم لیتے ہیں۔

فرض اشیاء کے اختلاف خاصیات اور پھر ان کے باہمی تضاد اور نزاع ہی ہے عالم میں عجائبات حوادث کا ظہور جو رہا ہے اگر نیز خ و تضاد و تضاد مٹ جائے یعنی لازمی

انسانی نوعیت بھی ایک ہی ہو جائے پھر نوعی صورتیں بھی سب کی ایک ہی ہو جائیں
یہ تو یہ اور نہ استغنیٰ بھی آیا۔ یہی ہوں گویا سب سب نہ ہوں بلکہ سارا عالم ایک ہی
شے ہو اور طبیعت یکساں بھی ہو جس میں تراحم ایمان اور اتحاد آثار و نشان بھی نہ
ہو تو یہ زیب و زینت یہ بونگھونیاں اور یہ رنگ پر رنگ کے جمادات سب ختم ہو
جائیں اور فوق اور ارباب فوق کا یہ چمکانہ علم لغو ہو کر رہ جائے۔

نگھٹائے رن۔ رنگ سے ہے زینت چمن

اب فوق اس جہان کو ہے زیب و خجلان سے

لیکن اگر دہریوں کے علی الرغم ان سب چیزیں اور ان کے وجودی اور مندی
خواص و آثار کو وجود دیا جائے جس سے وہ اپنے اپنے طبعی مزاج کے مطابق
خاصیات و کمالات جس سے عالم میں وجود اور سلب وجود کے تغیرات و انقلابات
رونا ہوں اور یہی عین فعل و حرکت ہو تو پھر وہی مصائب و آفات کا جہنم قائم ہوتا
ہے جس سے آپ دہریہ کی پناہ لے کر بھاگنا چاہتے تھے۔

بہر حال اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ جب بھی ان سدوم و لاموٹ کا وجود
دیا جائے گا تو اپنے وجودی آثار کے ساتھ ہی آثار بھی نمایاں کرنے پر مجبور ہوگا
جن کا حاصل وہی تغیر و سلب وجود ہوگا جو آخر کار پھر مصائب و آفات کا نام
پائے گا اور اسی تغیر و انقلاب کے راستے سے عالم اور اس کے اجزاء ترقی کی راہ
چل سکیں گے تو گویا مصائب ہی کا راستہ نکلتا ہے اسی لیے مصائب کا ظہور عین
حکمت و معلکث ثابت ہوتا ہے کہ خالق جل و علی شانہ کے حق میں معاذ اللہ
ظلم و ستم۔

کبریت کا مہر تخرج من
افواہم ان یقولون الا
کذبا۔
بڑی بات ہے جو ان کے منہ سے
نکل رہی ہے۔ نہیں کہہ رہے ہیں مگر
بے شکل غلط۔

خلاصہ ہے کہ ایک وسیع جہاز سے لے کر عقل مند انسان تک عالم کی ہر چیز

وجود و عدم کی آمیزش سے تضاد حال میں قیام ہے جس سے اس میں تفرق اور مطلب
وجود کی استقلال قائم ہوتی کہ وجود جیسے آیا تھا ویسے ہی چھن بھی سکے۔ اور آثار
عدم ابھر آئیں ہاں پھر اس استقلال کی فعلیت تضاد اجزاء کی ترکیب سے رونما
ہوتی ہے جس سے یہ عالم اپنے اول و آخر کی تضاد سامانی سے اپنی ذات اور جبلت
یہی سے مصیبت زدہ ثابت ہوتا ہے جس سے اس کے وجود کی کمالات ہمیشہ
زور و زوال رہتے ہیں یہاں تک کہ یہ وصفی اور احوالی فنا آتے آتے ایک دن ان
اشیاء کی ذات ہی فنا کے گھاٹ اتر جاتی ہے جس سے قدرتی طور پر ہر وقت
ابطلان ہوتا رہتا ہے کہ یہ اشیاء اپنی ذات سے خود وجود کی مالک نہیں بلکہ وجود کا
مشرقیہ حضرت واجب الوجود جل جلالہ کی ذات بامبرکات ہے جس کے سامنے یہ
سب اشیاء مع اپنی ذات و صفات اور افعال و احوال کے عاجز و در ماندگی اور رُو
ہ فنا میں اور اسکی لیے ہر وقت مصیبت زدہ ہیں۔

پس یہ مصائب خدا کے وجود کی ایک مستقل دلیل ثابت ہوتی ہیں کہ انکا
صانع کی۔

عالم کی اکتسابی آفات

یعنی

اختیاری مصائب

ہر نوع کی مصیبت اس کے حسب حال ہے :

یہاں تک ان مصائب کے بارے میں بحث کی گئی جو قدرتی اور مقررہ تغیرات کے تحت مخلوق پر آتی تھیں اور جن میں انسان اور غیر انسان کی کوئی تخصیص نہ تھی بلکہ ظاہر ہے کہ مخلوقات میں بذی شعور اور بذی عقل مخلوق انواع بھی موجود ہیں جن کے مصائب مخصوص ہیں سو انہیں بھی اسی وجود و عدم کی نسبت سے سمجھئے اور وہ عام طرح کے :

بہر حال حسب کائنات وجود و عدم اور وجودی کمالات اور عدمی نقائص سے مرکب ہے اور اس میں ہر شے کا وجودی کمال ہی اپنی عدمی ضد کو گھونسا ہے کہ :

و بعدد ماقتبیین الاشیاء

اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وجود تمام انواع کو یکساں نہیں بلکہ تو اس سے جڑتہ یہ شکل آتا ہے کہ ان ساری انواع کائنات سے ایک ہی قسم کی عدمی آفات کا ظہور نہیں ہو سکتا بلکہ ہر نوع میں جس قسم کے وجودی کمالات آئیں گے اس سے اسی قسم کی عدمی آفات و نقص بھی کہیں گے جو اس کے عدمی طبیعت کی طرف منسوب ہوں گے یہاں کے ساتھ ہی ایک محسوس حقیقت ہے کہ مولیٰ بدشاہ رجارات، نباتات

کائنات) کی جس جس نوع میں وجود اور وجودی کمالات ترکیب کئے گئے ہیں اسی
 سے کائنات کا نوع بھی ترکیب کیا گیا ہے اور تغیرات بھی نوع بنوع اور رنگ
 سے ہوتے گئے ہیں۔ کیونکہ وجود میں جیسے کمالات غیر متناہی اور متفاوت ہیں ایسے
 عدم میں ان کی اختلاف بھی غیر متناہی اور متفاوت نظر آتا ہے۔ پس جس میں درجہ
 وجود کیا اسی درجہ کا اس میں عدمی نقص بھی کھلا اور جس مقدار میں کمالات وجود
 کے اسی مقدار میں اس کے عدمی ضرور بھی واضح کفایت ہوتے۔

مثلاً سب سے اونچی اور سترہ وجود جمادات کو ملتا ہوا ہے جس میں بظاہر نہ
 اس ہے نہ حرکت نہ انداز ہے نہ شعور نہ نشوونما ہے نہ بالیدگی نہ اولاد ہے نہ نطفہ
 ہے تو ایسا غفل ہے جسے خالق کے بسا کوئی دورا نہیں پہچان سکتا۔

غرض اور نیچے کمالات کی ان میں بود و نور نہیں۔ ان کا اثر سے بڑا وجودی کمالات
 مدت، صلابت، ثقل، وزن، سطحی مظنت و سمیت اور اجزاء کی ہنگی و وابستگی ہے
 ان میں ان میں طول و عرض متعین پیدا ہو گیا ہے اس لیے جمادی آفت میں ان ہی مذکورہ
 کمالات کے سلب اور تغیر کی صورت میں نمایاں ہوگی۔ یعنی صحیح سالم اجزاء کا بھٹ جانا
 رول یا پھاڑنا یا زمین کا شق ہو جانا، یا ان کا کھل کر ریزہ ریزہ ہو جانا، یا ان کی شدت
 صلابت کا جاتا رہنا وغیرہ ان کی عدمی مصائب شمار ہوگی جو ان جمادات کی جبلت طبعیہ
 و جمادی انفس کے تغیر کی طرف منسوب ہوگی۔ پس یہی امور جمادی امراض شمار ہونگے
 درتپ و لرزہ اور ظلم و اظلم۔ کیونکہ ان کے فوری وجود نے جو کمالات ان میں ولایت
 کی تھے ان کا سلب ہونا اور چین جانا، چٹن وغیرہ کی صورت میں نمایاں ہو سکتا تھا۔
 درتپ و لرزہ یا طاعون اور ہیضہ کی شکل میں۔

نباتات کا وجود جمادات سے الٹی ہے کہ ان میں جمادی خصوصیات کے ساتھ
 کائنات کی کمالات مثل نشوونما تولید و ولادت یعنی ایک درخت سے دوسرے کا وجود
 نہیں آتا یا ایک شاخ یا تنہ سے ہزار ہا شاخوں کا ظہور، پھر شمر و انشعاب یعنی چل دار
 و زنا و شاخ ہو کر پھیل جانا وغیرہ، نباتات کمال بھی انہیں عطا ہوئے ہیں اس لیے ان

میں مذکورہ جمادی آفات کے ساتھ ساتھ نباتی آفات کا ظہور بھی لازمی ہوگا جیسے نشوونما کا باوجود اسباب مالیدگی یعنی پانی اور نساک زمین کے موجود رہتے ہوئے بھی سلب ہو جانا اور سوکھ جانا جس سے تولید کی سلسلہ چلتا تھا یا پھلتا نہ لانا اور پھر کاملاً جانا یا سرسبزی اور شادابی کا ختم ہو جانا۔

پس یہ نباتی نقصان کی نباتی طبیعت کی طرف منسوب ہوگا اور کہا جائے گا کہ غلاں درخت کی نباتی جبلت میں کوئی تغیر آیا ہے جس سے یہ درخت سوکنے لگا اور نہ ہوا۔

حیوانات کو نباتات سے بھی اعلیٰ وجود دیا گیا ہے کہ ان میں علاوہ جمادی اور نباتی کمالات ہونے کے حیوانی وجود کے کمالات مثل حس و حرکت اور ارادی افعال کے کمالات بھی آئے ہیں گو وہ ارادہ ان کی طبع حیوانی ہی کے تابع ہو کر ایک طرح کی جبلت اور طبعی ہی ہو۔ تاہم اس سے صادر شدہ افعال ارادی ہی افعال کہلاتے ہیں جو ان کے طبعی تقاضوں سے سرزد ہوں گے۔ نہ کہ سوچ بچار اور فہم و تدبیر سے۔ اس لیے ان میں جمادی آفتوں مثلاً بدن کے چھوٹنے، پھٹنے یا سکڑنے اور سونے نیز نباتی آفتوں مثلاً نشوونما ہونے یا سلسلہ تولید بند ہو جانے کے ساتھ ساتھ حیوانی افعال بھی ظہور کریں گی۔ جو ان کی طبعی افعال و عوامل کی خرابی کا نتیجہ کہلاتے ہیں۔

جیسے کسی چرندہ حیوان کا کسی کے کھیت یا گھر میں جا گھسنا اور پٹ کر ٹھکانا، یا پرندہ کا اپنے کسی نوع جاندار دشمن کے سامنے سے نہ اڑنا اور شکار ہو جانا یا کسی جانور کا ایک دم بہت سا کھا جانا اور اچھر کر مر جانا۔ وغیرہ۔

پس حیوانی آفتیں ان کی طبع حیوانی ہی کی طرف ہی منسوب ہوں گی جو طبعی افعال کے پردہ میں قفسی رہ کر کام کرتی ہے اور کہا جائے گا کہ اس حیوان کی طبیعت میں فتور آگیا ہے کہ اس نے اپنی طبیعت اور نوعیت کے خلاف حرکت کی اور گرفتار بلا ہو گیا۔

انسان کے اختیاری مصائب اور اس کی دونوعیں :

اس طبعی اصول اور فطری ترتیب کے ماتحت جو موجودات میں درجہ بدرجہ اونچی ہوتی گئی ہے جب ہم انسان پر نظر ڈالتے ہیں تو اس کا جو دوسری ہی کائنات سے مکمل اور اعلیٰ اور جامع وجودات دکھائی دیتا ہے کہ اس میں علاوہ جمادی اور نباتی کمالات کے جو غیر اختیاری انداز کے ہیں اور علاوہ حیوانی کمالات کے جو اختیاری مگر طبعی رنگ کے ہیں مخصوص انسانی کمالات بھی ہیں جو اختیاری اور شعور رنگ کے ہیں جن میں اس کی افضلیت و برتری اور سعادت نوعی کا راز نہہیاں ہے :

انسانی کمالات نوعی طور پر دو قسم کے ہیں ایک علمی کمالات جن سے انسان کے ادراک و شعور کا تعلق ہے اور ایک عملی کمالات جن سے انسان کے اکتساب کا تعلق ہے اس میں علمی قوت کا منشاء صحت فکر ہے جس کو اصل علم کہنا چاہیے اور عملی قوت کا منشاء اعتدال اخلاق ہے جس کو طاقت عمل کہنا چاہیے۔ اور اس طرح انسان کے تمام نوعی کمالات کا سرچشمہ علم اشیاء اور عدل اخلاق نکل آتا ہے۔ علم اشیاء کے دائرہ میں وہ محسوس مقولات اور ذوقیات وغیرہ و غیرہ انواع علوم کا جامع ہے جن سے اس کی قوت علیہ اور عقل کا کمال نکلتا ہے اور عدل و اخلاق کے سلسلہ میں وہ انفراد و اجتماعی سے بچ کر باخلاق معتدل عمل صالح پر قادر ہے جس سے اس کی قوت علیہ اور بہت کا کمال نمایاں ہوتا ہے اور حیب وہ علم اشیاء کی روشنی میں عدل و اعتدال کے ساتھ کائنات عالم میں الودی تصرفات کرتا ہے۔

گویا اپنے ارادہ و اختیار کو ان دونوں کمالات کی تکمیل کے لیے استعمال کرتا ہے تو ایسا طرف تو اس کے نفس کے یہ کنون علمی و عملی کمالات کھلتے ہیں جن سے یہ تصرف عمل میں آتا ہے اور دوسری طرف کائنات عالم کے ان اجزاء کے چھپے ہوئے خواہش و آثار ظاہر ہوتے ہیں جن میں یہ تصرف کیا جاتا ہے اور اس طرح عالم نفس اور عالم آفاق دونوں کے مابین جو ہر کھل کر عالم آشکارا ہوتے رہتے ہیں۔

نیز انفس و آفاق کے ایک دوسرے کے کام میں لگے رہنے سے دنیا میں ایک نظام صالح برپا ہو جاتا ہے جس کے لیے انسان اور اس جہاں کا ظہور ہوا ہے۔

لیکن اسی سابقہ اصول کے مطابق انسان میں یہ اختیاری کمالات علم و تعمیل اور خلق معقول پیدا فرمائی اور اس میں نہیں کیونکہ وجودی کمالات ہیں اور وجود انسان میں رات و آواز اصلی نہیں بلکہ عدم اصلی ہے اس لیے علم اشیاء کے بجائے عدم علم اشیاء یعنی جہل اصلی ہے اور اعتدال اخلاق کی جگہ عدم اعتدال اخلاق یعنی اخلاق بے اعتدالی اور افراط و تفریط اصلی ہے جسے ظلم کہا جاتا ہے۔

پس انسان کی جبلت علم و عدل ہونے کے بجائے ظلم و جہل ہے قرآن حکیم نے انسان کی اصلی لاعلمی کے بارے میں تو یہ فرمایا کہ :

وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُم مِّنْ بَطْنٍ
اِسْهَاقُكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْئًا
وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ
وَالْاَفْئِدَةَ

ایک اور جگہ فرمایا :

مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَ
لَا الْاِيْمَانُ وَكُنْ جَعَلْنٰهُ
نُوْرًا فَهَدٰى سَبِيْلًا مِّنْ
نُّسْرٍ مِّنْ عِبَادِنَا

نلاہر ہے کہ کئی لاعلمی جو پہلی آیت کا مفاد ہے پھر کتاب تک کا ادراک نہ رکھنا ایمان تک سے واقف نہ ہونا یعنی جزئیاتی لاعلمی جو دوسری آیت کا مدلول ہے وہی عدمی وصف ہے جو انسان کی خلقت بتایا گیا ہے اور ان امور سے باخبری وجودی خیر ہے جو من جانب اللہ بتلائی گئی ہے اور ظلمت اخلاق یا سود اخلاق جس کا حاصل اخلاق بے اعتدالی اور افراط و تفریط ہے کے بارے میں فرمایا :

وما اُسْمِدْنِيْ نَفْسِيْ اِنْ النِّفْسِ
لا مَارَةَ بِالسُّوْءِ اِلَّا مَا حَمَمَ
اور میں پاک نہیں کہتا اپنے
جہن کو۔ بے شک جہن تو سکھاتا ہے بلکہ
مگر جو حکم کر دیا میرے رب نے۔

جس سے ظاہر ہے کہ لاعلمی اور بے اعتدالی یعنی جہل اور ظلم انسان میں اصل
ہے اور علم و عقل غرضی ہے جو من اللہ آتا ہے جب کہ وہ ارادہ و اختیار سے
ان کمالات کا اقتساب کرے۔ اسی لیے قرآن نے انسان کو پیدائشی ظلم و جہل
فرمایا۔

ان سرکان ظلوْماً جھولا۔ یہ ہے بڑا بے ترس نادان۔
پس جہل کے تحت تمام علمی اور شعوری بے اعتدالیاں انسان کی سرشت ثابت
ہوتی ہیں جس سے اس میں برے افکار و خیالات اور نامعقول اعتقادات پیدا ہوتے
ہیں خواہ وہ سمع و بصر کی غلط کاریوں سے ہوں جیسے حرام باتوں کے دیکھنے اور سننے سے
دل میں کوئی برا خیال جم جائے خواہ دیکھنے اور سونگھنے کی غلطیوں سے کوئی رائے غلط
میں قائم ہو جائے خواہ ناحق چھوٹنے اور چھڑنے کی برائیوں سے کوئی برائی دل میں گھر
کر جائے۔ اور ظلم کے تحت تمام عملی بے اعتدالیاں اور ناحق کی عملی کاروائیاں
خواہ وہ ہاتھوں سے سرزد ہوں یا پیروں سے زبان سے یا دوسرے اجزاء بدن اور
کسی ایک حصہ بدن سے سرزد ہوں یا محبوبہ بدن سے، انسان کی جبلت ثابت ہوتی
ہوں جس سے واضح ہے کہ یہ ساری علمی اور عملی خرابیاں جنہیں وسائل معصیت کہنا چاہا
انسان میں باہر سے نہیں آتیں بلکہ اس کے جوہرات سے ابھرتی ہیں جس کا منشاء ظلم
و جہل یعنی عدم علم اور عدم عقل ہے حتیٰ کہ اگر اس میں وجودی خیر آجی جاتی ہے تب
بھی یہ جہلی خرابیاں صرف ستور اور مغلوب ہو جاتی ہیں معدوم نہیں ہوتیں۔

نیز جاہلانہ اور ظالمانہ جبلت کلیۃً تبدیل نہیں ہوتی۔ چنانچہ انسان میں علم وافر
آجانے کے باوجود بھی جہل باقی رہتا ہے اور اعتدال کامل آنے پر بھی ظلم یکسر ختم نہیں
ہو جاتا اور سوائے معصومین کے انسان کسی وقت بھی ظالمانہ اور جاہلانہ حرکات

یا ان کے امکان سے بہرہ نہیں ہو سکتا۔

جیسے سانپ کو کتنا ہی دودھ پلا کر اپنا مایع و مفاد کر لیا جائے لیکن اس کے وہ ڈسنے کی حیثیت اور نہ ہر چکانی کی خصلت اس کی ذات میں سے کوئی نہیں نکال سکتا۔ اور نہ وہ سانپ سانپ نہیں رہے گا۔ البتہ سدھانے اور تربیت دینے اور انسان کی محبت و محبت سے اس حیثیت کا شعور و مغلوب ہو جانا یا زائد سے زائد صحیح معرفت کا پابند ہو جانا ممکن ہے اسی طرح انسانی نفس کے وہ عدی نقائص شرور جن سے بلاذات ناشائستہ افعال کا ظہور ہوتا ہے ریاضت و مجاہدہ کسب کمال اور محبت یکساں سے کلیہ زائل نہیں ہوتے یا اعتدال پر آجاتے ہیں یا رخ بدل لیتے ہیں مگر حیثیت ختم نہیں ہوتی۔ ”بیل گرد و جیل دگر“ شرعی مثل ہے اور ظاہر ہے کہ اسی سابقہ ضابطہ کے مطابق جس حد تک وجودی کمالات ہوں گے اسی حد تک اس میں حسب نوعیت وجود ان کی متقابل اضداد یعنی اسی نوع کی آفات و مصائب بھی ابھریں گی کہ ہر وجودی کمال کے ساتھ اس کی عدی ضدگی ہوتی ہے۔

پس انسان کے علم پر عدم علم کی اور عدلی اخلاق پر عدم اعتدال کی یورش ہو تو نگرانی ہے کہ عدلی کمالات کے دائرہ میں تو اس کے علمی قوتی پر بے علمی۔ بے عقل بے فکری بد فہمی۔ اور با سائنسے معروضہ جہالت، حماقت اور غفلت وغیرہ عدی خاصیات کا غلبہ ہو جو ہر وقت اس کے علم و عقل اور فہم و شعور پر هجوم کر کر کے اسے سست اور متغیر کرتی رہیں اور عدلی کمالات بے اعتدال، بے ہنگامی، بے یقینی، بے ضابطی، ناشکری، بے صبری، بد باطنی اور با سائنسے معروضہ علم، جو رجحان جزع، خزع، گھبراہٹ، تلون اور فساد وغیرہ کی عدی خاصیات کا مجموعہ ہوتا رہے جو اس کے عدل و اعتدال پر چھاپہ مارتی ہیں اور اس لیے اس پر وقتاً فوقتاً علمی اور عدلی آفات و مصائب آتی رہیں جن میں سے کوئی اس کے عارضی علم و اعتقاد کو ناسد کرے اور کوئی عمل و بہت کو تباہ کرے اور اس طرح اسے خسہ الدنیا والآخرۃ کا معدن بناتی رہیں۔ اس لیے اگر جمادات و نباتات اور حیوانات کی جبلتوں سے خاص خاص

قسم کی آفات و مصائب کا ظہور ہوتا تھا تو انسان کی جبلت سے جو جامع ترین جبلت ہے ہر قسم کی آفات و مصائب کا ظہور ہونا چاہیئے ۔

اور اگر غیر انسان سے یہ آفات و مصائب بطور حقیقی خاصیت کے محض طبعی طور پر نمایاں ہوتی تھیں کہ وہاں طبع کے سوا عقل و شعور نہ تھا تو انسان میں کسب و اختیار اور علم و عقل کی بدولت اس کی آفات الٰہی اور شعوری طور پر اس کے اکتسابی افعال سے بھی نمایاں ہوتی چاہئیں اور اگر اہل الذکر یعنی خیر انسانی آفات جماد و نبات و حیوان کی نوعی جبلتوں کی طرف منسوب ہونگی تو اس با شعور انسان کی یہ افعال آفات اور برادیاں اس کے ارادہ و کسب اور عملی کر توت کی طرف نسبت کی جائیں گی ۔ لہذا ما کسبت و علیہا ما اکتسبت ۔

انسان کے ارادی افعال کی تین قسمیں :

اب اگر یہ افعال حسی ہوں جن کا منشاء طبع انسانی یا عقل بشری ہو تو ان افعال کے فی الواقع علم و عقل ہو جانے یا افراط و تفریط میں آجانے سے آفات کا ظہور ارادی اور کھوئی رنگ میں ہوگا اور اگر افعال شرعی ہوں جن کا منشاء کوئی قانون خداوندی ہے تو ان کے افراط و تفریط سے مصائب و آفات کا ظہور تعزیری اور انتقامی رنگ میں ہوگا ۔

پس اس طرح انسان کے افعال تین قسم کے نکلتے ہیں جن کی خرابی اس کے حق میں آفات و مصائب کا ذریعہ بنتی ہے افعال طبعیہ جن کی محرک طبیعت ہو افعال عقلیہ جن کا داعیہ عقل سے ابھرے اور افعال شرعیہ جن کی داعیہ شریعت الٰہی ہو ۔ امور طبعیہ در حقیقت نفس کی انفرادی اور شخصی خواہشات کا نام ہے کیوں کہ ان امور میں مدار کا طبع بشری ہوتا ہے اور طبیعت چڑھو اپنی پیدائشی بے شعوری اور کورہ طبعی کے سبب اپنے سوا کسی دوسرے کی منفعت کی طرف اور اپنے وقتی حال سے آگے بڑھ کر مال کی طرف نظر نہیں کر سکتی اس لیے اس کی تمام تر بہت نفس کی فوری

لذت و حق طلاوت اور عاجل ضعف تک محدود رہ جاتی ہے اور یہ انسانی کسب و اختیار کی طاقت اس جاہل رہنما کے اشاروں کے ماتحت صرف معاشی امور کھانا، پینا، سونا، جاگن، مباشرت و جماع، اجاء و مال، ہرث و فسل، پانچ ذہن اور بالفاظ مختصر استیضاً لذات اور دنیوی مغزات ہی انفعال میں لگی رہتی ہے جو بالکلی خارجی تعین و تعلیم کے خود انسان کے اندر سے ابھرتے رہتے ہیں اور جبلت سے نمایاں ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ امور چونکہ جزوی اور شخصی خواہشات کے ماتحت شخص مفاد کے لیے سرزد ہوتے ہیں اس لیے ان کی تحصیل کے لیے دیکھی قانون کی ضرورت ہے اور نہ ہی ان کے لیے کوئی قانون کلی بن سکتا ہے کیونکہ ہر شخص کی طبیعت کی افتاد الگ الگ ہے اس لیے ان شخصی اور جزوی افعال میں تمام لمبائع کو کسی ایک قانون کا پابند کیا بھی نہیں جا سکتا بلکہ ان کا قانون ہی یہ ہے کہ یہ امور ہر شخص کی ذاتی افتاد اور طبعی تقاضوں کے تابع ہوں البتہ خود اس شخصی طبیعت کی استقامت اور اصلاح کے لیے قانون مزید ممکن ہوگا جو اس میں سے کبھی نکال دے مگر ان طبعی جزئیات کے انضباط عام اور نظم کلی کے لیے وضع قانون ناممکن ہے۔

۲۔ ہے امور عقلیہ سورہ حقیقت وہ بھی امور طبعیہ ہی ہیں مگر اصولی اور کلی رنگ میں یعنی عقل ان ہی طبعیاتی امور میں سے کچھ اصول اور کلیات اخذ کر کے ان کی قدر و شکر پر مطلع ہو جاتی ہے اور اس کے اشاروں پر ہی طبعیاتی امور شخصی مفاد کے بہائے فوج مفاد کے لیے استعمال میں آنے لگتی ہیں۔

پس طبعیات افراد کی شخصی خواہشات کا نام ہے اور عقلیات ان کی افراد کی اجتماعی خواہشات کا نام ہے مگر کل دونوں کا یہی حسی امور ہیں جو معاش سے متعلق ہیں۔ بہر حال یہ طبعی اور حسی جزئیات ہی جب عقل تو اور اور کسی کلی نظام سے وابستہ ہو کر اپنے اپنے اصول کے تحت آجائیں تو انہیں کا نام امور عقلیہ یا امور کلیہ بن جائے گا۔ جیسے شخص واحد اپنی روٹی کی فکر کرے اور اس کا کوئی مضبوط آئین بنائے تو عقلی شعبہ ہر جاوے گا اس لیے امور طبعیہ اور امور عقلیہ میں اگر فرق ہے تو جزئیت اور

کلیت کا ہے طبعی امور افراد تک محدود رہ جاتے ہیں اور عقلی امور فرد سے مکمل کر جماعت قوم اور پوری نوع تک جا پہنچتے ہیں اور پھر ان کا رنگ سیاسی انتظامی اور بین الاقوامی ہو جاتا ہے جو ظاہر ہے کہ طبعی اور انفرادی خواہشات پر نہیں چلائے جاسکتے بلکہ ایسے عقلی اور کلی اصول پر جو سب کے نزدیک ایک نکتہ مشترک بن گئے ہوں اس لیے امور عقلی قانون عام کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جو پوری قوم یا پوری نوع کے لیے جوت ہوتا ہے ۔

لیکن پھر بھی یہ جیسا کہ خواہ طبعی ہوں یا عقلی شخصی خواہشات ہوں یا جماعتی وہ ابھرتے انسان کے اندر ہی سے ہیں کیونکہ طبیعت کی طرح عقل بھی انسان کو کہیں باہر سے لانی نہیں پڑتی یہ دونوں اس کے خلق عزیزی اور حلی قویٰ ہیں جو اس کی ذات کا جوہر ہیں اب اگر طبع بشری بوجہ بے شعور اور بے ہوش ہونے کے حکومت کا مقام رکھتی ہے اور عقل بشری بوجہ فیض شعور اور مدد علم و خبر ہونے کے اس پر منصب حکومت رکھتی ہے تو یہ حاکمیت اور حکومت بہر حال دائرہ بشریت کی اپنی ہی ہے جو اس میں سے ابھرتی ہے اور اسی تک پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے نہ اس کے باہر سے آتی ہے نہ اس سے باہر جاتی ہے ۔

لیکن ان ہی طبعی اور عقلی امور کو اگر علم کی روشنی اور مانتی میں دیکھا جائے تو علم بلا شریعت سے اوپر کا مقام ہے کہ خود عقل میں بھی جلاؤ بغیر علم کے نہیں آتی اور علم وہاں تک کی خبر دیتا ہے جہاں تک عقل کی پرواز نہیں ۔ اسی لیے عقل کو اس کا محکوم اور آزاد کار بننا پڑتا ہے جس سے ظاہر ہے کہ علم خود انسان کا اپنا ذاتی یا طبعی اور خاندان زاد جوہر نہیں جیسا کہ طبع اور عقل اس کی ذاتی اور خاندان زاد جوہر تھے چنانچہ انسان کی پیدائش اور آغاز زندگی کی کیفیت شاہد ہے کہ وہ جاہل مضطرب پیدا ہوتا ہے علم اس میں سمجھ و بھر اور وجدان و الہام کے ذریعہ باہر سے یعنی خدا کی جناب سے آتا ہے اسی لیے ہر کس و نا کس اسے محنت کر کے باہر سے حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے عقل اور طبیعت کے تقاضوں کو کوئی بھی کسی کتب میں پا کر باہر سے نہیں سیکھتا کہ وہ خود بخود

اس کے اندر پیدائشی طور پر کچے رہتے ہیں اس لیے یہی اس طرح طبعی امور عقلیہ اور امور وجدانیہ جب علم کے زیر اثر آجائیں گے اور اس کے امر و نہی کے ماتحت نمایاں ہو جائیں گے تو ان ہی کے لیے علم کا نام امر و نہی ہو گا۔

پس اگر عقل نفس سے انسانی قوانین وضع ہوتے ہیں جن کا نام فلسفہ و تمدن ہے تو اس علم قطعی سے خدائی قانون کا چشمہ ابنا ہے جس کا نام حکمت و شریعت ہے پس عقل نفس کے نیچے آنے والے قوانین انسانی افعال عامہ جسی و مادی یا مادی و فانی ہوں گے اور شرعی قوانین کے نیچے آنے والے انسانی افعال روحانی کہلائیں گے خواہ وہ مادیات سے متعلق ہوں یا معنویات سے۔

اب ظاہر ہے کہ وہی وجود و عدم کی آمیزش جو کائنات کے ہر ہر ذرہ حتیٰ کہ انسان کی ذات و صفات اور ظاہر و باطن میں بھی سمائی ہوئی ہے وہی اس کے اذی افعال میں بھی آنے لگی خواہ وہ مادی افعال ہوں یا روحانی جسی ہوں یا شرعی یعنی اس کے افعال میں ہونے نہ ہونے کی نسبتوں سے وجودی اور سلبی ہو کر مزہ اور عیب کہلائیں گے اور اس نسبت کے مطابق اپنے اثرات دکھلائیں گے۔

افعال کے وجودی ہونے کا یہ مطلب ہو گا کہ ان میں شریعت کے مطلوبہ اعتدال کا وجود ہے وہ عقل ہی اور عدل کی طرف ماسوب ہیں نہ ان میں افراط ہے نہ تفريط، اور ان کے عدلی ہونے کا مطلب یہ ہو گا کہ ان میں یہ خاص اعتدال نہ رہے سلب ہو جانے اور اس کے بجائے افراط و تفريط اور ظلم و بھروسے لگے۔ یعنی یہ افعال جاہلانہ اور ظالمانہ نہ ہیں جائیں اور عدل و ایمان نہ روی سے فسوب رہنے کے بجائے ظلم و جہل سے فسوب ہو جائیں۔

اب اسی سابقہ اصول سے کہ سلبی قیضات ہی آفات ہیں، بے اعتدالی جو ایک عدلی اور سلبی نسبت ہے خواہ طبعی افعال میں ہو جیسے کھانے پینے، سونے باگنے رہنے، پہننے، مباشرت و جماع وغیرہ غیر معتدل انداز میں ہو جائیں، یا عقلی افعال میں ہو جیسے تمدنی، سیاسی، ادنیٰ، اجتماعی اور بین الاقوامی معاملات میں غیر معتدل

ہو جائیں۔ یا شرعی افعال میں ہو جیسے مذہبی عقائد، اعمال، احوال، اقوال، عبادات و معاملات و غیرہ بے اعتدال ہو جائیں۔ بالخصوص انسان کو قبلہ کے مصائب و آفات کر کے رہتی ہے۔ فرق صرف یہ ہوتا ہے کہ امور طبعیہ چونکہ شخصی خواہشات سے شخصی مفاد کے لیے ابھرتے ہیں تو ان کی بے اعتدالیوں سے آفات بھی اکثر و بیشتر جزئیاتی رنگ میں اشخاص اور نفوس منفردہ پہنچتی ہیں اور انفس سے ابھر کر انفس ہی کو تباہ کر ڈالتی ہیں۔

اور امور عقلیہ یا امور عامہ میں چونکہ اجتماعی رنگ ہوتا ہے جو جماعتی خواہشات سے ابھرتے ہیں اور ان میں نوعی مفاد پیش نظر ہوتا ہے اس لیے ان کی بے اعتدالیوں سے آفات و مصائب بھی نرا وہ تر آجاتی ہوتی ہیں جو تمدنی سیاسی اور اقتصادی راستوں سے پوری قوم پر پڑتی ہیں اور قوم کی قوم کو بہک کر دیتی ہیں لیکن ان دونوں صورتوں میں ان آفات کا نام وہی تغیر اور سلبی آفت ہو گا نہ کہ انتقام و تعزیر۔ کیونکہ انتقام و تعزیر کسی نامزد شدہ قانون کی خلاف ورزی سے ہوتا ہے اور یہاں یہ صورت نہیں کیونکہ امور طبعیہ میں تو سرے سے ہی اصولیت اور شراکتیت نہیں کہ وہ قانون عام کہلاتی ہیں۔ البتہ امور عقلیہ میں اصولیت و کثایت کی قانونی شان ضرور ہے مگر جو انسانوں ہی کی اختراع ہوتے ہیں جن کا مصدر وہی امور طبعیہ ہیں اس لیے ان کی خلاف ورزی خود اپنی ہی خلاف ورزی ہوگی جس پر قانونی مواخذہ نامزد ہونے کے کوئی معنی نہیں کیونکہ قانونی مواخذہ دوسرے کی طرف سے ہوتا ہے جو اپنے سے بالاتر دست ہو نہ کہ خود کا اپنے سے۔ اور یہاں عقل ہی اپنی ہی ہے اور طبیعت بھی اپنی ہی ہے اس لیے ان دونوں سے متعلقہ امور میں اپنی ہی بے اعتدالیوں پر خود اپنے سے مواخذہ کرنے اور خود اپنے آپ کو خود سے سزا دینے کے کوئی معنی ہی نہیں ہو سکتے۔

بہس نادیات میں طبعی اور عقل بے اعتدالیوں کو فانی حیات و بے تیزی کہا جائے گا قانونی خلاف ورزی نہ کہا جائے گا اور اس بے تیزی اور بے ہر دوگی سے پیدا شدہ سلبی آفات و مصائب کو بے اعتدالی کے آثار و نتائج سے تعبیر کیا جائے گا نہ کہ انتقام

واقعہ یہ ہے ۔

البتہ اسوہ شریعہ کے بارے میں افضل شریعہ کی بے اعتدالیاں اور افراط و تفریط چونکہ باہر سے مائد شدہ قانون یعنی مذہب لہروں کی خلافت و دوزیاں ہونگی جن میں قانون الہی کے امر و نہی کو توڑا یا ناجائز طور پر استعمال کیا جائے گا۔ اس لیے اس ناجائز افعال پر جو آفات انفس و آفاق میں رونما ہوں گی وہ ناگہانی مصائب نہیں کہلائیں گی بلکہ سزا اللہ انتقام خداوندی یا تنبیہ الہی سے تعبیر کی جائیں گی جو وہیں سے ڈالی جائیں گی جہاں سے یہ قانون آیا تھا۔ اور ظاہر ہے کہ یہ قانون خود اپنا دھیس کر رہا یا اپنے کسی اندرون پر عزیرہ اور خلق کی پیداوار تو ہوتا ہی نہیں بلکہ ملک ملک کی فطرت سے انسانوں پر اتار دیا جاتا ہے اس لیے اسے حق ہے کہ اپنی رعایا سے باز پرس بھی کرے اور اپنے منوی اور نفسی مسلوں سے اسے تنبیہ بھی فرمائے۔ نیز انہیں انہی دوزیوں سے سزائیں بھی دے جن راستوں سے اس کے قانون کی خلافت و دوزیوں اور بے اعتدالیوں یا افراط و تفریط سے کام لیا گیا ہو۔

انسانی شرور کی دونوں عین :

حاصل یہ نکلا کہ نفسانی شرور اور بے اعتدالیوں سے پیدا شدہ آفات کی دو قسمیں ہوں گیں ایک ذاتی کمزوریوں کے شرارت خواہ وہ انفرادی ہوں یا اجتماعی اور انفسی ہو یا آفاق شرعی اصطلاح میں ذاتی کمزوریوں کو مذہب اور شرعی خلافت و دوزیوں کو ذلوت سے تعبیر کیا گیا ہے۔

ذیل کی حدیث میں اسی تقسیم کی طرف اشارہ فرمایا گیا ہے :

اللهم استوعبوا عیوبی و اغضہ اے اللہ میرے عیوب کو چھپالے اور لی ذلوتی ۔ میرے گناہوں کو بخش دے ۔

میسب مدنی بہت کاشمیرہ اور خلقی مادوں کا اثر ہے جو کھیت انسان سے اٹھ نہیں ہو سکتا اس لیے اس کے مشارعے کی رعایتیں کی گئی بلکہ انفس کے اندر چھپے

رہ جانے کی خواہش کی گئی ہے اور ذنب (گناہ) عدسی حرکت کا اثر اور کسب کا اثر ہے جو کہ اختیار ہی ہے کہ وہ ہو بھی سکتا ہے اور نہ ہو بھی سکتا ہے اور اس لیے صحت بھی سکتا ہے اس لیے اس کو بغیر یہ منفرت ثوابینے کی درخواست کی گئی ہے نہ کہ چھپا دینے کی۔

بہر حال دنیا میں جس قدر بھی آفات انسان کے اداوی افعال سے اس پر آتی ہیں وہ یا اس کے ذاتی عیوب کا نتیجہ ہوتی ہیں یا اس کے اپنے ذنوب کی پاداش عیوب میں طبی و عقلی عدل و اعتدال کی خلاف ورزی ہوتی ہے اور ذنوب میں خدائی علم و امر کی جو عدل و اعتدال حقیقی ہے ایک میں انسان خود اپنی فطرتِ سلیمہ کا متعاہد کرتا ہے اس لیے تکوینی مصائب کا شکار ہوتا ہے جو اس کے افعالِ حسیہ سے اس پر پڑتی ہیں اور ایک میں خدا کا متعاہد کرتا ہے اس لیے انتقامی اور تعزیری مصائب میں گرفتار ہوتا ہے جو اس کے افعالِ شرعیہ کے سلسلہ سے اس پر ٹوٹ پڑتی ہیں۔

تکوینی مصائب اور عادی آفتیں :

اب گھرے ذاتی کمزوریاں اور بے اعتدالیاں یعنی انفس کے عدسی افعال ہونگے جس کے فدیے موت اپنے انفس میں غیر متقبلِ معرفت کی گئی ہو یعنی طبیعت سے سزد شدہ افعال ہوں تو انفس کو بلا واسطہ اپنی اندرونی مصائب کا سامنا کرنا پڑے گا۔ جیسے مثلاً کھانے پینے کی بے اعتدالیوں سے معدہ و جگر کا فساد اور اس سے پورے بدن کا ضعف و امراض کی آفت میں مبتلا ہو جانا۔ یا مباشرت کی بے اعتدالیوں سے آلاتِ تولید کا بگاڑ اور اس سے کمزوریوں اور انقطاعِ نسل کی مصیبت کا سر پڑ جانا یا مہر و وقتِ آرامِ طبی اور عیش و کوشیوں کی بے اعتدال سے سستی اور کسل پڑ کر اپنے بدن میں رطوباتِ فاسدہ اور امراض و آلام کا پھیل جانا یا معاشرہ کی بے اعتدالی سے حلال و حلالِ ہم پہنچ کر قبائلی افکار و آلام ہو جانا یا تدابیر کی بے اعتدالیوں سے تباہی کی خرابی اور اس سے دل و دماغ میں گھٹن اور ضیق کی مصیبت کا لاحق ہونا

و نیز وہ آفات ہیں جو اندرون بدن میں غیر معتدل تعمرات سے بدن اور نفس پر آتی ہیں ان میں نہ کسی غیر کی ملک میں تعمرات ہے کہ اسے ظلم کیا جائے نہ کسی قانونی امر و نہی کی خلاف ورزی ہے کہ اسے سزا و تعزیر کہا جائے بلکہ ذاتی کمزوری حماقت و جہالت ہے اعتدالی اور خود اپنے نفس میں ایک بے جا اور نامناسب تعمرات ہے جس کے طبعی ثمرات کہلا نہیں گئے جو باذن اللہ نمایاں ہوں گے اور اگر متعدی افعال ہوں جن کے ذریعہ کائنات کی اشیا و ادراعیان میں غیر معتدل تعمرات کیے جائیں جن کا نشا عقل اصول ہوں جیسے تعدی تعمرات اور عقل نظام میں نامناسب عقل اندازی ہو کہ تعدی منافع و مضرک کے بجائے ذوقی طور پر حاصل کر لیے جاویں یا ایک دم غیر معمولی انتظامات حاصل کیے جاویں جن کا نشا، مض ہو سرائی ہو تو پھر بھی کوئی آفات نفس پر بواسطہ اشیا، کائنات آئیں گی اور تعدی کے راستے سے اجتماعی طور پر جامعہ بشری پر پڑیں گی۔

اور پھر یہ تعمرات جس حد تک وسیع ہوں گے اسی حد تک ان کے ثمرات بھی وسیع ہوں گے عقلی تعمرات چونکہ ہر گیر اور اجتماعی و تمدنی رنگ میں ہوتے ہیں اس لیے کائناتی مصائب و آفات بھی ہر گیر انداز ہی میں انسان کے سامنے آتے ہیں جو عام حیوانات پر نہیں آتے کیونکہ حیوانات اپنی مختصر طبعی ضروریات کے ماتحت ہر چیز غذا ہو یا روا، دانہ ہو یا پانی بقدر ضرورت لیتے ہیں اور وہ بھی غیر شعوری طور پر اور ساتھ ہی بلا صنعت و معرفت اور بلا تخیر و تدبیر دفع حاجت کر لیتے ہیں اس لیے ان کا یہ ارادہ ای فعل بھی ملن کی بے شعور طبیعت سے سرزد ہونے کے سبب بنز و غیر ارادی فعل کے مض ایک طبعی حرکت رہ جاتا ہے اس لیے وہ ارادی افعال کی آفات سے بھی بہت حد تک محفوظ ہیں لیکن انسان اپنی طبعی نظر افاق، وسعت پسندی اور تخیر عام کے ماتحت انتفاعات کے سلسلہ میں نہ ضروریات کو قلیل اور منصر رہنے دیتا ہے نہ ان طویل و مریض ضروریات میں قدر ضرورت پر قناعت کرتا ہے بلکہ جذبہ تکثر اور داعیہ غرانت سے ان

شیئہ میں اتار لیا اور کبھی اسے مزہ نہ بنا کر اس سے ابھن چلوا لیے اور کبھی اس کے ذریعہ چتے ہوئے ہندوں کو روک دیا۔

غرض نگ اور حرارت سے وہ نفع ہی نہیں اٹھالیتا بلکہ اس سے مسرت مزہ و لذت بھی کراتا ہے۔ یہ آسمانوں پر چڑھنے والی آگ اگر آفتاب کی شعاعوں میں جا کر پناہ لیتی ہے تو اسے وہاں سے بھی کھینچ لاتا ہے اور جذب کر لیتا ہے اور زمین کے ذرات میں جلی بن کر چھپتی ہے تو اسے یہاں سے بھی نکال باہر کرتا ہے۔

گویا اس کا تعارف زمین سے گذر کر فضاؤں تک اور فضاؤں سے گذر کر فلک اور فلکیات تک جا پہنچتا ہے۔

غرض جانور تو ان اشیاء سے غیر شعوری طور پر اور طبعی انداز سے اور وہ بھی اشیا کے محدود دائرہ میں رہ کر کچھ طبعی فوائد ہی حاصل کر لیتے ہیں اور وہ بھی اس طرح کہ خود ہی ان اشیاء کے تعارفات کا معمول بنے رہتے ہیں نہ کہ ان میں کوئی عمل و معرفت کہتے ہیں لیکن انسانی شعوری اور اختیاری طور پر خود ان اشیاء میں معرفت کہتے انہیں اپنی بیگاری میں گھٹے رکھتا ہے۔ بالفاظ دیگر حیوانات جب کہ علم اشیاء سے خالی ہیں تو تسخیر کائنات اور تدبیر اشیاء سے بھی کورے ہیں اس لیے حیوانی افعال کے اثرات صرف ان کی انفرادی ذوات تک محدود رہتے ہیں اور وہ بھی کم سے کم۔ اس لیے ان کے افعال کو نہ عالمی افعال کہیں گے نہ جاہلانہ، نہ عادلانہ، نہ ظالمانہ، لیکن انسانی افعال چونکہ اس کے ہمگیر علم سے سرزد ہوتے ہیں اور وہ علم الاشیاء کے واسطے سے تمام اشیاء کائنات میں معرفت کرتا ہے اس لیے اس کے اثرات صرف اس کی ذات تک محدود نہیں رہتے بلکہ پوری کائنات پر ان کا اچھا برا اثر پڑتا ہے کہ ہمگیر علم ایک ہی ہے اور وہ ساری کائنات بشری میں بھیلایا ہوا ہے اور پھر یہ ہمگیر اثرات لوٹ کر آخر کار اس انسان کے ہی نفع و خیر کا سامان بنتے ہیں اس لیے اس کے افعال عالمانہ و جاہلانہ اور عادلانہ و ظالمانہ اور طرح کے القاب کے مستحق ہو سکتے ہیں۔

اب اگر آدمی اشیاء کائنات کی تسخیر و معرفت میں مدد و امتداد اور معاون و مددگار بن جائے

کر کے ان سے درمیانی درجہ کا فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتا ہے تو اس کائنات کے وجودی جوہر اور آثار و خواص بھی معتدل انداز سے کہتے ہیں اور معتدل ہی انداز سے فائدہ پہنچاتے ہیں جو پائیدار اور دیر پا ہوتا ہے اگر علم و عدل کے بجائے انجام کی جہالت اور بے اعتدالیوں کے ساتھ یہ تصرف عمل میں آتا ہے تو اس کے افعال کی نوعیت کے مطابق کائنات کے خواص و آثار بھی غیر معتدل انداز میں نمایاں ہوتے ہیں جن سے قسم قسم کے آفات و مصائب کا ظہور ہوتا ہے اور ان کا ضرر بالآخر پھر انسان ہی کو جھگھٹاتا ہے۔

گویا یہ بحر و بر کی مصیبت افزا، حرکات خود انسان ہی کی غیر معتدل نظریات کی صداٹے باز گشت ہوتی ہیں جو انسان سے چل کر اور پورے آفاق سے گذر کر اس پر لوٹ آتی ہیں اور اس طرح گویا انسان کی ہی قوت عملیہ کا بے جا استعمال اس کے حق میں آفات و مصائب کے کاٹنے بڑھاتا ہے۔

آزاد اس کا یہ ہے کہ قدرتی طور پر انسان کا جیسا انداز فکر ہوتا ہے ویسے ہی اس میں علمی نظریات بھی قائم ہوتے ہیں پھر ان سے ویسے ہی منتقین اور حریفین اور اس نوعیت کے حرکات و افعال اور پھر ان سے اسی نوعیت کے آثار و نتائج ظہور میں آتے ہیں اگر ان افعال و حرکات میں کائنات کی عام مشا و معتدلاتیہ و بطریق مبالغہ بہرہ گیری پرستوں میں آتی ہیں تو ان کے نقائص و نسا مات اور آفات کا بھی کثیر الانواع اور دوسری ہونا ضروری ہے۔

مثلاً آج کے خالص مادی تمدن میں خاص نظریات و افکار کے ماتحت ایٹم بم و ذراتی بم، کی ایجاد ظاہر ہے کہ انسان کے دماغی فکر کا ایک اثر اور نتیجہ ہے گویا ایٹم بم انسانوں کے دماغ سے نکل ہوئی ایک چیز ہے اگر یہ کوئی طاقت ہے تو بلاشبہ یہ تباہی انسانوں کے اندر سے نکل کر باہر آئی ہے پھر اس تباہی میں اگر سینکڑوں معدنیات شامل ہیں تو گویا انسانی دماغ میں سے برآمد شدہ تباہی نے اپنی مدہ پر ان تمام دھاتوں اور معدنیات کو لے لیا جو اس ایجاد میں انسان کے زیر تصرف آئیں اور اس

طرح بتاہی کا یہ سالہ انسانی فکر کی ہر گہری سے تباہی میں بھی ہر گہر کہہ کر دماغ سے باہر کیا۔ اب اگر انیمیم نے ہر سالہ انسان ایک بندی سے گھر کر آبادی اور دیرانہ زمین و باغ، حرث و نسل وغیرہ کا ایک وسیع حصہ اور قبر بردار کردیا جس سے انیمیم کا روبرو انسان ہی روبرو ہوا تو یہ تباہی و حقیقت نظریات کی صورت میں انسان ہی کے دماغ میں سے نکل اٹھتی ہے معدنیات میں سے گندہ تلی ہوئی بالآخر ہر انسان ہی پر پڑیں۔ پس جس حد تک ان تعارفات میں بے اعتدالی، مبالغہ آمیزی اور افراط ہوئی اسی حد تک اس میں سے آفات و مصائب کا ذخیرہ مبالغہ سے نمایاں ہوا۔ گویا یہ سالہ تباہی عدم العدل سے سرزد ہوئی جو عدم و صف تھا اور وہ جس جس چیز کو نگھا گیا اس میں عدمی نسبت قائم ہوئی گئی اور وہ آفات کا سرور بنتی رہی۔ پس مصیبت کا خزانہ و حقیقت وہی عدم ثابت ہوا کہیں عدم العلم کی صورت میں اور کہیں عدم العدل کی صورت میں اور چنانچہ اس میں مبالغہ سے مصائب کا ظہور بھی ہوا۔

انیمیم کی خاص صورت چھوڑ کر عمومی طور پر یہی ہی اصول ہر گچہ کا روبرو نظر آئے گا کہ اشیاء کائنات میں چنانچہ جیسا تعریف ہوگا اتنی ہی اور اسی نوعیت کی ان کی عدمی آفات بھی کھلیں گی۔ قلیل اور قابل تحمل ہوگی، بیشتر اور غیر مقدر تعریف سے آفات بھی کثیر اور ہر گہر ہم نگی۔

مثلاً قدیم غیر مشرقی بدویان یعنی سادہ تمدن میں چونکہ اشیاء کائنات سے نفع اٹھانے میں اعتدال کا رشتہ تھا تو سے نزدیک ہونے لگے بعض رنج ضرورت کا درجہ ملحوظ رکھا جاتا تھا جس میں زوائد اور فضولیات کم ہوتی تھیں تو اشیاء کائنات میں انسانی تعارفات بھی متبادل انداز سے ہوتے تھے اور اس اعتدال انشعاع کے سبب اس تمدن کے سامانوں میں اگر راحت کم یا بعد ضرورت تھی تو مصیبت بھی کم محدود اور بعد تحمل ہوتی تھی لیکن آج کے متمدن تمدن میں جب کہ افراط سے اور مبالغہ سے کام لے کر ضرورت و اعتدال کو ترک کر دیا گیا اور غیر متبادل تعارفات سے راحت و لذت کے حصول میں مبالغہ و افراط سے کام لیا گیا تو اسی نسبت سے آفات و مصائب اور

انہما کہ انفسی مصائب بھی بڑھ گئیں جنہوں نے انسانوں کو انسی ہمہ گیری سے تباہ کرنا شروع کر دیا جس ہمہ گیری سے انسانوں نے ان میں تعمرات کیے تھے۔

مثلاً ایک شخص پوش خام یا معمولی درجہ کا مکان اگر گر پڑے تو مکان داروں کے بچنے کی توقع ہو سکتی ہے لیکن اگر دس بیس منزل کی مسرے تک بلڈنگ آپڑے تو مکان دار ہی نہیں آس پاس کے شہر داروں کے بھی بچنے کی کوئی صورت نہیں رہی۔ یا مثلاً مٹی کے ایک دیئے سے کوئی چیز جلنے لگے تو بجھانے کی سبیل آسانی ممکن ہے لیکن اگر بجلی کا کرنٹ درود یوار میں پھیل جائے تو زندگیوں کی بقا کی بھی کوئی صورت نہیں رہتی اگر تیر و توار سے میدان جنگ میں لوگ ختم ہوتے تھے تو مرٹ آنے سامنے کے لیکن شین گنوں، بموں اور ہر گلی گیسوں سے اگر خاتمہ ہوتا ہے تو ایک میدان جنگ ہی کا نہیں، آس پاس کی بستیاں بھی تباہ ویران ہو جاتی ہیں اگر غیر مشینی گاڑیوں میں سفر دیر سے طے ہوتا تھا تو ان گاڑیوں کی ٹوٹ پھوٹ یا لوٹ پوٹ یا کھڑے کوئی عام تباہی اور مصیبت نازل نہیں ہوتی تھی۔ لیکن اگر ریل موٹر ہوئی جہاز وغیرہ میں سفر جلد طے ہونے کی راحت نصیب ہے تو ان کی معمولی سی ٹخریا لٹ جانے میں جان و مال کا اتلاف بھی بے پناہ چھپا ہوا ہے کہ پل بھر میں ہزاروں جانیں ضائع ہو جاتی ہیں چنانچہ آنے والی اخبارات میں آج کے تمدن کی مختلف الانواع راختوں کے ساتھ مختلف الانواع مصیبتوں کے اعداد و شمار بھی حد شمار سے باہر چھپتے رہتے ہیں۔

پھر ان مبالغہ آمیزیوں سے مصائب کی یہ ہمہ گیری نہ صرف انسانوں کی ذوات ہی تک محدود رہ جاتی ہے بلکہ انفس سے گندہ کہ آفاق تک بھی پھیلی ہے اور بالآخر اس کی تباہ کاری پھر انسان ہی کی طرف لوٹ آتی ہے۔

مثلاً آج کے انسانی انکار و تمہیر سے پیدا شدہ ہنگامی ایجادات جیسے ذہنی گیس، نشر و اشاعت، پختہ واسطی، ذہنی ہم، یا تمدنی ایجادات میں انہما موثر ہوائی جہاز اور دفاعی کشتیوں وغیرہ کی لپیٹ میں آوا تو خود یہ انسان ہی بنا

ہے گویا انسان کی خود اپنی نگرانی قوتیں ان سامانوں کی صورت میں پہلے تو انسان ہی کے لیے تباہ کن ثابت ہوتی ہیں اور پھر سامانوں سے پیدا شدہ اثرات کا ٹھنڈا پوری کائنات ہوتی ہے اور انجام کار کائنات کی بربادی سے یہ تباہ کن اثرات لوٹ کر پھر انسان ہی کی تباہی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

جیسے مثلاً غیر معمولی مقدار کے پھٹنے ہوئے بارود یا توپوں یا مشین گنوں اور بول کا دھواں یا ہر گیس کے بخارات یا موٹروں اور ہوائی جہازوں کے پٹرول اور انجنوں کے گیس کے پیسے یا بجزات وغیرہ جب ہر سمت میں ہر وقت پاکستان ہوا میں سرایت کرتے رہیں گے تو کیسے ممکن ہے کہ کھنڈ ہو اور اس میں ان بخارات کی سمیت سرایت نہ کرے اور پھر، کیسے ممکن ہے کہ یہ سمیت آلود ہوا انسانی مزاج میں مسموم اثرات پیدا کرے اور انسانوں کی صحتیں بگاڑے خود صحیح رہ جائیں؟

نیز ان جانوروں بلکہ پھلوں اور سبزیوں کے مزاج میں بھی بدوست نہ ہو جو بصورت غذا و دوا انسان کا جزو بدن بنتی ہیں اور اس راستے سے بھی ہم کیسے طریق پر انسان کے مزاج میں تھوڑا بہت فساد نہ آئے؟ بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ مسموم اور خراب ہوائیں بلا واسطہ بین دنیا میں طرح طرح کے امراض اور وباؤں کے نشوونما کا ذریعہ بنیں جو انسانوں کے مزاجوں کے اعتدال کو فوت کر کے پھر اسی انسان کو قبر کے کنارے جا لگائیں۔

پس یہ سرفراز ایجادات یا انسانوں کے بے اعتدال کر قوت کچھ انسانوں کو تو براہ راست تباہ کرتی ہیں اور کچھ کو بالواسطہ اپنے چھوڑے ہوئے اثرات سے برباد کر دیتی ہیں اور انجام وہی مصائب و آفات کی افراط ہوتا ہے جو اولاً عالم انفس سے عالم آفاق ہیں اور پھر عالم آفاق سے عالم انفس کے غیر معتدلی تعمرات سے ہندوئے عناصر و مولید چھا جاتا ہے اور مادہ پیک جانے کے بعد اپنے مقررہ وقت پر بازن اللہ انسانوں پر آ پڑتا ہے جس میں آخر کار انسان ہی تباہ ہوتا ہے اسی طرح مثلاً حبیب کریمین کی کانوں اور نخرانوں سے سونا، چاندی، لوہا اور عام معدنیات

راگ، سیسہ، ہڑتال وغیرہ اور تیل، پٹرول اور دوسرے سیال مادے غیر معتدل طر قیوں سے بافراط اور بہاوقات نکالے جاتے رہیں گے تو موجودہ مائنس کے اصول پر زمین کے ذخیروں میں کمی آتی رہے گی۔

ظاہر ہے کہ اگر زخاں زمین میں یہ کمی مسلسل ہوتی رہے گی تو لا محالہ زمین کے ثوس حصوں میں غیر طبعی خلا اور تشلل بھی پیدا ہوگا اور قدرتی طور پر زمین کا وہ ثوس پن اور کثافت یا جاذبہ قوتی زور ہے گا جو اب تک تھا اور نتیجہ ہوگا کہ جیسے بدن میں زخم ہو جانے سے جب پٹن بڑھ جاتی ہے تو طبعی طور پر بدن کا یہ خالی شدہ حصہ بھرنے کی طرف مائل ہوتا ہے اور ایسے ہی زمین کے ان خالی شدہ تشلل حصوں کے اجزاء جنہیں انسان اپنی بے اعتدالی سے ایک چٹا ہوا زخم بنا دیتا ہے جب طبعی انداز میں باہم ملنا چاہتے ہیں تو اس غیر طبعی حرکت سے ممکن ہے کہ زمین کے اس حصہ میں حرکت پیدا ہو جائے اور پھر زمین کے ثوس حصے بھی اپنی طبعی تعاضل سے جب اپنے اجزاء کو خالی شدہ حصوں کی طرف منتقل کرنے لگیں تو ان میں بھی حقوڑا بہت خلا پیدا ہو جائے اور اس خلا کے سبب اس کے آس پاس کے حصہ بھی اپنے اجزاء سے اسے پر کرنے کی طرف جھک آئیں تو قدرتی طور پر یہ بھی ہوتی زمین ان اشتغالات اجزاء کی حد تک دھجھکے حرکت میں آجائے جس کی شکل زلزلہ کی ہی ہو جائے۔

چنانچہ ایک ہی زلزلہ کے جھکے کہیں شدید اور کہیں خفیف ثوس ہوتے ہیں گویا ایک حصہ زمین کے زلزلہ کا اثر دوسرے حصہ زمین تک پہنچتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ پوری زمین میں ایک کجاہ ہے اور وہ لوہے کی مانند کٹیڑھ ثوس نہیں اسی لیے جب ذرتی ریل گاڑیاں اپنی لائن پر یا دوسری ذرتی اشیاء کسی حصہ زمین پر چلتی یا گرتی ہیں تو وہ دھتک اس پاس کی زمین دہل جاتی ہے اور اسی ہوتی ثوس ہوتی ہے۔

پس ہر سختی کے گندھن کے ایک تشلل حصہ کا زلزلہ دوسرے حصہ زمین میں بقدر قرب و استعداد ہلا دے بلکہ اگر ایسا وقت آجائے کہ یہ زمین انسانی تعرفات کے زمین اپنے سارے خزانہ اگل دے اور اس کے معدنی اور قدرتی قوتوں کے سارے

ذخیرے باہر ہو کر انسان کے استعمال میں آجائیں جس سے زمین کے اندر دینی جتنے میں ہر طرف خلا ہی خلا پیدا ہو جائے تو بہت ممکن ہے کہ پوری زمین کا کوئی آتش عظیم زلزلہ نمایاں ہو کر اس سے کوئی خطہ اور کوئی حصہ زمین مستثنیٰ نہ رہ سکے اور انسان اس کی دشت و عظمت سے مدہوش اور حواس باختہ ہو کر پوری دنیا ہی کو اور دنیا اسے غیر محسوس ہو کر چلے جائے۔

شاید اس طرف انی احادیث میں اشارہ ہو جن میں ایک طرف تو انسانوں کی انتہائی بے اعتدالیوں اور ظالمانہ اور جاہلانہ حرکات پر روشنی ڈالتے ہوئے اس حد کے انسانوں کو اخلاق میں بہانہ سے تشبیہ دی گئی ہے اور شوار الخلق کہا گیا ہے جو جانور کی مانند آسمان سے زنا کاری اور خجاستوں میں مبتلا ہونگے۔ اور اس کی خبر دی گئی ہے کہ زمین اپنے خزانے اگل دے گی۔ مال کی فراوانی اور پیداوار کی حد ہو جائے گی اور اس کے بعد دنیا کے اس عظیم زلزلہ کی بھی خبر دی گئی ہے جو پوری زمین کا زلزلہ ہو گا اور زمین چھلکے گی مانند ہو جائے گی جس میں جہاڑ اور قرار نہ رہے گا۔ پوری دنیا جل جائے گی اور اس طرح اس کے سارے عناصر باہم غلط غلط ہو کر فنا کی ایسی حد پر آجائیں گے کہ یہ حرکت اس ہمہ گیر زخم کو نہ بھر سکے گی بلکہ اسے لو اس کی قوتوں کی تباہی کی جانے گی جس کو شریعت کی اصطلاح میں قیامت کہتے ہیں۔

بہر حال اس صورت حال سے زلزلوں کے رونما ہونے میں بھی انسانی کثرت اور بے اعتدالیوں کا کسی حد تک دخل ضرور نکلتا ہے۔

یہی ہو سکتا ہے کہ زلزلوں کا ایک حصہ قدرتی ہو جو بلا واسطہ قدرت الہی سے ظہور پذیر ہو اور ایک حصہ انسانی کثرت کے اثرات کے طور پر نمایاں ہوتا ہو جیسا کہ تمام آفات میں ہی دونوں علتیں موجود ہیں۔

پھر اسی طرح مثلاً برقی کچھوں اور شبنیوں کے ندیہ جب ہوا بہار طبعی سے زیادہ کمپنی جانے گی۔ شبنی نلوں کے ندیہ کیتوں اور کارخانوں کے لیے پانی کے ذخیرہ تدبیر کے بجائے یک دم اور متوسط مقدار کے بجائے بھاری اور غیر معمولی

مقدار میں کھینچا جائے پیداوار کے لیے زمین کو مشین آلات کے ذریعہ سال بھر میں چار چار دفعہ جوتا جانے لگے۔ گویا زمین کو تکلف غیر قدرتی پیداوار پر مجبور کیا جائے اور زمین کی جو قوت تبدیلی ایک سال میں مرت ہوئی وہ تین ماہ میں ایک دم حاصل کر لی جائے۔ پھلوں میں کھیشری اور کھیاوی اصول پر حجم بڑھانے اور رنگ و صورت لانے کی غیر لمبی مدتیں یعنی قدرتی صورتوں کے بجائے مصنوعی شکلیں اختیار کی جائے گی تاکہ جتنا چاہا ایک سال میں حاصل ہوتا وہ تین ماہ میں حاصل ہو جائے۔

اور اس طرح تجارتنی منافع جو سال بھر میں وصول ہوتے تین ہی ماہ میں حاصل ہو جائے گویا چار سال کا بیٹ ایک ہی سال میں پورا ہو جائے۔ آفتاب کی شعاعوں سے اشیاء میں جو حرارت طبعی طور پر تبدیلی سرایت کرتی اسے آتش شیشوں اور دوسرے مصنوعی آلات سے ایک دم جذب کر کے ان اشیاء میں غیر معمولی غیر مستقل اور ظن سے زیادہ حرارت اک دم سردی جائے۔ مشینوں کے ذریعہ لاکھوں ٹن پانی انجم کی صورت سے ہوا میں ڈالا جاتا رہے جس سے ہواؤں کا مطلوب ہو جانا اور ان سے مزاحمت کا مطلوب بن کر بار و امراض قبول کرنے کی استعداد پیدا کر لینا قدرتی ہے۔ معادن میں بھی ہوائی چیزوں کو مشینوں کے ذریعہ اک دم غیر معمولی انداز سے باہر لاکر استعمال کیا جاتا جن کی طبعی خاصیات سردی یا گرمی کا انسانی مزاجوں پر غیر مستقل انداز میں اثر انداز ہوتا قدرتی ہے۔

جیسے مٹر کوں پر بچے ہوئے سنٹ اور ڈامر اور بڑو وغیرہ سے طبعا گرمی اعتدال سے بڑھ جائے اور اس سے دماغوں میں نقصان دہ فی امراض یا ضعف دماغ پیدا ہونے لگے جن کے معاملات کے لیے پھر تریا اور ٹھنڈک پیدا کرنے والی چیزیں بھی افراط ہی کے ساتھ استعمال میں ہوتی جائیں جیسے شیشی بوت یا ٹھنڈی ہوا پیدا کرنے والی برقی مشین جو مکافول کو ٹھنڈک دے حتی کہ بلیوں میں بھی ایر کنڈیشن کارپن لگایا جاتا اور جب وہی برودت اور سالانوں سے مزاحمت میں برودت بھی غیر مستقل اور بافراط راسخ ہو جائے جس کا خیالہ سردیوں میں بگڑنا پڑے تو پھر مشینوں ہی کے ذریعہ غیر معمولی گرمی حاصل

کیے جانے کی ضرورت پڑنے لگے اور برقی مشینوں سے کرول کو گرم کیا جانے لگے اور مزاجوں کو گرایا جانے لگے تاکہ برودت کی افزا طرہ رفع ہو۔

غرض تریہ مضطرب سے غیر معمولی حرارت کی سہی اور پھر حرارت مضطرب سے غیر معمولی تبرید کی تحصیل انسانی مزاجوں کو کھلونا بنائے رکھے جس سے ایسے غیر طبعی تبرید و احوال و امراض انسانوں پر طاری ہوں کہ نہ طب کی کلیات ان کا تہہ دیں نہ اس کے حالات میں ان کی خصوصی تدبیریں مذکور ہوں۔

چنانچہ فتن کی احادیث میں خبر دی گئی ہے کہ اگر زمانہ میں جب کہ افزا طرہ و تضرب کا دور دورہ ہوگا ایسے نئے نئے امراض نمایاں ہونگے جو آگھوں نے دیکھے ہونگے نہ پھپھلوں نے سنے ہوں گے۔

بہر حال اور غیر معمولی اور بے اعتدال اشتعالات سے مضرتیں اور مصیبتیں بھی غیر معمولی ہی کھلنی ناگزیر ہوں گی پھر کبھی تو اک دم ابھری ہوئی قوت آفاق و انفس میں اشتعال اور ابھار پیدا کر کے انہیں بھڑکانے لگی جس سے آفات معمول سے زیادہ بھڑک اٹھیں گے اور کبھی اس کے رد عمل کے طور پر اک دم گر کر اور سست ہو کر انفس و آفاق کو مضطرب اور سست کر دے گی جس سے اصل طبعی راحوں کا معیار بھی گر جائے گا اور وہ بھی کھٹک مصیبت ہی ہوگی اور بعد چند سے ناگزیر ہوگا کہ اس بے اعتدال چستی اور سستی کے لوٹ پھیر سے زمانہ کی آباد ہوا ہی بدل جائے اس میں کوئی فسادات معنی ہوں اور اس کا اعتدال اس وقت تک کے لیے ختم ہو جائے جب تک کہ ان مادی قوتوں کی تسخیر اور تحصیل ہی میں اعتدال پیدا نہ ہو۔ اور کوئی اعتدال الزیاج انسانی پیدا ہو کر پھر سے اسی ظلم و جہول انسانوں کو ظلم و عدل پر لگانے اور ان کے مزاجوں اور مزاجوں کے واسطے سے اخلاق اور اخلاق کے تدبیر و اعمال میں اعتدال نہ قائم کر دے ورنہ ظاہر ہے کہ دنیا کی کوئی چیز جب افزا طرہ کے ساتھ اک دم اشتعال کی جائے گی تو وقتاً اور قدر تو وہ اک دم طوفانی رنگ میں اسٹنڈر اپنے اثرات نمایاں کرے گی جس سے انفرادی عالم کے مزاجوں پر افزا طرہ کا اثرات پڑے گا اور اور اس کے رد عمل میں جب سست

رفتاری کے ساتھ ان اشیاء کا عمل جاری ہوگا تو فراخوں پر تعریف کا اثر پیشے گا اور ساتھ ہی بے اعتدال سے نکالا ہوا عنصر جب دوسرے عناصر کے ساتھ اک دم مخلوط ہوگا تو خود عناصر کے فراخوں کو ہی بے اعتدال بنادے گا جن سے نوحہ نوحہ آفات کا ظہور ہوگا۔

اور ظاہر ہے کہ ان ساری بے اعتدالیوں اور ان سے پیدا شدہ معائب کو بھگتنا انسان ہی کو پیشے گا جس کی بے اعتدالیوں سے جہان میں یہ بے اعتدالیاں نمایاں ہوتی تھیں اور جو ان غرائز و دغائن اور معادن کو خالی کرنے پر مہم و مت تلا ہو تھا۔

بہر حال موجودہ مشینی تمدن کے یہ نئے نئے اجزاء اگر حد اعتدال سے گزروں گے تو منافع اور ہڑی و شری و تھیں اپنے دامنوں میں پنہاں رکھتے ہیں تو اسی حد تک آفات و معائب کا غیر محدود ذخیرہ بھی اپنے اندر لیے ہوئے ہیں جو انسانوں کی ہم غیر تباہی اور اشیاء عالم کی بھی ہمہ گیر بربادی کا باعث ہوتا رہتا ہے۔ جو بلاشبہ بعض انسان کی مبالغہ آرائیوں اور اسراف پسندانہ افعال سے نمایاں ہو کر عالم کی تباہی کا باعث ہوتا ہے۔

گویا انسان کی غیر متعادل حرکت سے ساری کائنات میں بھی غیر متعادل حرکت پیدا ہو جاتی ہے اور دنیا کی ہر چیز زیر و زبر ہو کر عالم کی تباہی کا باعث بن جاتی ہے اور پھر یہ آفات سفر میں جو انسانی ہاتھ سے حرکت میں آتی تھیں بالآخر انسان ہی کی طرف لوٹتی ہیں اور کائنات کے اجزاء کا یہ فساد جو انسانی افعال کا مفعول بننے سے ان میں نمایاں ہوتا ہے جس سے حرارت و برودت کے طوفان زمین کے زلزلہ فضا کے ہلکا و آب و ہوا کی کمیت اس سے حیوانات و نباتات کے گوشت پوست کی زہر آلودگی اور غرابی بیماریاں غذا میں غیر متعادل آمیزش سے پیدا شدہ فساد نمایاں ہوتے ہیں بالآخر بوٹ لکڑی پھوسوں ہی کے فساد و زحاک کا سبب بنتے ہیں جس سے ان میں امراض و ککاخ و غم و بالام و تشویشات اور پریشانیوں کا حق ہو کر انسانوں کو تباہی کی طرف ٹھیکنے

گئی ہیں اور ان آفاتِ مصائب کے بلوں سے نفسی مصائب کی لڑھ پڑھ پڑھتی ہے۔
 پس یہ فسادِ انسان کے ظالمانہ اور جائز انفعال سے چلتا ہے اور کائنات کو روندنا
 ہوا انسان ہی کے نفسی احوال پر اگر ختم ہوتا ہے اور اس طرح انسان اپنے کو خود
 اپنے ہی آپ سے برباد کرتا رہتا ہے۔

پس یہ فسادوں کا نظم ہوتا ہے اس کی طرف سے سزا اللہ کوئی تعذیب نہیں ہوتی کہ وہ
 ظلم و تعدی سے پاک اور بری ہے۔

ذلت بما کسبت اید میکہ و
 ان اللہ لیس بظلام للعبید
 یہ سب کچھ تبار کے اعمال ہی کی بنا پر ہے
 اور بے شک اللہ تعالیٰ بندوں پر ظلم کرنے
 والا نہیں۔

اسی عالم گیر انسانی فساد کو جو فسادِ مجرورہ کا ذریعہ بنتا ہے۔ قرآن نے انسانی قوت
 کا تغیر فرمایا ہے خواہ وہ خشکی پر نمایاں ہو یا تری میں۔

ظہر الفساد فی البیہر والبعث
 بما کسبت اید می الس
 لیذ یقرہم بعض الذی
 عملوا لعلہم یرجعون
 لوگوں کے اعمال کی بنا پر خشکی اور تری
 دونوں میں فساد ہی فساد پھیل گیا تاکہ
 ان کے اعمال کے بعض حصہ کا نزو نہیں
 چھکھکے ممکن ہے وہ رجوع کر لیں۔

بہر حال ان کائناتی مصائب و آفات کو انسانی انفعال کا لمبی ثمرہ کہا جائے گا خواہ
 وہ نفس میں نمایاں ہو یا آفاق میں اور ہر واسطہ آفاق دوبارہ نوٹ کر ہر نفس
 میں سرایت کرے ان آفات و مصائب کا نام انتقام و سزا ہو گا کیونکہ یہ تمام غیر مستدل
 حرکاتِ انسانی عیوب کی قسم ہیں جسے جو عدل و اعتدال کے قوتوں تھیں مگر کبھی
 قانونی اور دینی کے خلاف نہ تھیں اس لیے ان پر کبھی ثمراتِ توہین نہ ہوتے مگر قریبی
 انتقامات سے ان کا زیادہ تعلق نہیں کہ انہیں شرمی و بال و کمال کہا جائے۔

بلکہ انسانی بے اعتدالیوں اور عیوب سے انسان پر نفسی لحد آفاتِ مصائب
 کس طرح آتی ہیں؟ اور ان عیوب سے ان آفات کا ریلو کیا ہے؟

سو جہاں تک ذاتی عیوب سے خود نفس انسانی میں عدی آفات ابھرنے کا تعلق ہے، کئی چھپیدہ مسئلہ نہیں ان عیوب اور نفسی آفات میں ظاہری اسباب کا سلسلہ نمایاں ہے۔ زیادہ کھانے، زیادہ سونے، زیادہ راحت اٹھانے اور زیادہ لذتوں میں سرشار رہنے سے نفس میں امراض افکار، تشویش، پریشانی اور گھٹن سو مزاج کا پیدا ہونا بدیہی ہے۔ اسی ریاضت نفس و ورزش اور مشقت کے ذریعہ ان آفات کو دفع کرنے کی فکر کی جاتی ہے کہ راحت بعض بلا مشقت عمل کا انجام قفل اور از کار رفتگی ہے۔ ظاہر ہے کہ بے اعتدالیاں بھی جی میں اور نفس میں ان کے اثرات بھی جی میں اور سب جانتے ہیں کہ عسومات کا عسومات سے رشتہ اسباب و مسبب کی لائن کی ایک ایسی بدیہی حقیقت ہے کہ اس پر دلائل قائم کرنے کی ضرورت نہیں تاہم جس حد تک اس پر شواہد قائم کرنے کی ضرورت تھی وہ تفصیل سے گزر چکے ہیں جن کی رو سے واضح کر دیا گیا ہے کہ انسانی عیوب کے نتائج بد اور اس کی بے اعتدالیوں کے اثرات کائنات سے گذرتے ہوئے آخر کار انسانی نفس کو تباہ کر دیتے ہیں۔

انتقامی تعزیرات

یعنی

من جانب اللہ معاصی کی سزائیں!

شرعی افعال کی بے اعتدالیوں پر انتقامی آفات :

اب اگر انسان کے ان غیر معتدل حسی افعال میں قانون الہی یعنی دین کی خلاف ورزی بھی شامل ہو جائے تو یہ نفسِ مریوب زہر میں گئے بلکہ ذنوب بن جائیں گے اور انہیں خدا کی نافرمانی اور معصیت سے تعبیر کیا جائے گا۔ پس عیوب میں اگر بعض بخوبی طور پر کوئی طبعی آفت سر شپ جاتی تھی تو ان ذنوب کی پاداش میں ان ہی حکمیں کے راستہ سے شرعی اور قانونی طور پر عذاب خداوندی اور دہال و نکال کی صورتیں بھی پیدا ہو گئی جو ارادی عذاب ہو گا اور اس میں مقصود اصلی عزتِ مجرم ہو گئے خواہ وہ بذاتِ خود جرائم کے مرتکب ہوں۔ یا مجرموں کے جامی درد و گار ہوں۔

اس جرم پر دہشت سے سزا دہ کر اظہارِ ندامت نہ کریں یا کم سے کم ان جرائم کو دل سے ہلانے کی بجائیں غیر مجرموں کا اس عذاب سے تعلق نہ ہو گا اب خواہ غیر مجرم کھلے طور پر اس سزا سے بچا دیے جائیں اور طبع و مجرم کا کھلا امتیاز نہ پایا کر دیا جائے جیسے گذشتہ امتوں کو موجودگی انبیاء علیہم السلام عذاب دیا گیا اور

انبیاء اور ان کے متبعین کو صاف پہلایا گیا اور اس خداوندی قسم میں حرم وغیرہ حرم ایک طبعی
انذار سے سب پرست یسے جائیں مگر نفرت میں اپنی نیات و مقامات بالحق کے ساتھ
خوشی اٹھانے جائیں۔

بہر صورت عیوب پر بعض نکوئی آفات آتی ہیں اور ذنوب پر شرعی یا قانونی
سزائیں دی جاتی ہیں گو صورت ان کی بھی نکوئی آفات ہی کی ہوتی ہے مگر نسبت
ان میں تفریق کام کرتی ہے وہ بلوغت کی نسبت نہیں ہوتی جو بسلاً ترتیب دینا
کو نرم و گرم بچھا دیا جاتا تھا اب اگر یہ ذنوب لازمی افعال ہیں جن کا تعلق کسی دوسرے
انسان سے نہ ہو تو سزائیں بھی انفرادی رنگ کی ہونگی جو انفس تک محدود رہیں گے
اور اگر ذنوب متعدی افعال ہونگے جن میں دوسروں کی حق قبی کی گئی ہو گویا اجتماعی
مظالم ہوں اور قوم کی قوم مل کر قبلائے معاصی و جرائم ہو جائے تو سزائیں بھی اجتماعی
ہونگی جو آفاقی رنگ میں نمایاں ہو کر پوری قوم پر برسیں گی۔

شرعی اور غیر شرعی افعال کے نمایاں امتیاز کا اصول :

غور کیا جائے تو ان آفات کا حاصل بھی وہی سلب نعمت ہوگا اور یہ وہی سلب
وجود کی عدمی آفات ہونگی کیونکہ شرعی جرائم بھی عدمی اور سلبی افعال ہوتے ہیں جن
پر کوئی نہ کوئی عدمی نسبت لگی ہوئی ہوتی ہے جن کی بدولت یہ افعال صحیح بن کر
مستوجب سزا و انتقام ہو جاتے ہیں اگرچہ فعل کی صورت و وجودی افعال کی ہی ہو۔
مثلاً چوری جو مسکملہ طور پر ذنوب میں شامل ہے گو بظاہر وجودی فعل نظر آتا
ہے جس میں حرکت و ارادہ شامل ہے جو وجودی کمال ہے کہ عدم نفس میں نہ ارادہ
ہوتا ہے نہ حرکت لیکن اس وجودی جہت کی حد تک یہ فعل عیب و معیبت بھی نہیں
کیونکہ چوری میں مال غیر کے لیے کاٹنا کتاب ہوتا ہے جو فی نفسہ کسی طرح بھی عیب
نہیں دے سبب سزا و عتاب اور بیچ و شراد وغیرہ سے بھی مال غیر لینا جائز نہ ہوگا۔
پس چوری اگر عیب ہے تو عدم اباحت یا عدم اجازت یا عدم رضا، مالک

کی نسبتوں سے ہے نہ کہ مالی غیر ملکی لینے سے نہ یہی مالی غیر اگر اباحت، اجازت اور رضا، ملک سے لیا جائے تو نہ عیب ہے نہ شر۔

اسی طرح زنا اگر فعل ہے تو عورت سے مباشرہ کا ہے جو نفس فعل کی حد تک عیب یا ناجائز نہیں کردہ وجودی ہے لیکن عدم استحقاق یا عدم حلت یا عدم رضا، حتیٰ کی عدمی نسبتوں نے اس فعل میں ناپاکی پیدا کر دی جس سے ناجائز ہو گیا ورنہ یہی فعل اگر نکاح اور ملک رقبہ کی وجودی نسبت سے ہوتا تو نہ عیب تھا نہ ناجائز۔ اسی طرح مثلاً قتل نا حتیٰ میں فعل مرت ارتقاء یا انشاء نفس ہے جو صفتِ اہمیت کا ایک نکل ہونے کے سبب کسی طرح بھی عیب نہیں۔ اسی لیے جہاد و قصاص اور رحم جس کا حاصل وہی انشاء نفس ہے نہ صرف جائز بلکہ عبادت ہے لیکن اس نا حتیٰ یا ناروا کی عدمی نسبت نے اسے حرم بنادیا ہے جس سے یہ فعل داخل حرم و عیب ہو گیا۔

اسی طرح مثلاً جھوٹ بولنے میں فعل اگر ہے تو تکلم ہے اور وہ نہ عیب ہے نہ ناجائز بلکہ بقا بدگوئی کا پین ایک کمال ہے لیکن عدم مطابقت واقعہ اور اس کی عدم حلت کی عدمی نسبتوں نے اس میں گندگی پیدا کر دی جس سے یہ نفس و عیب اور جرم بن گیا۔

اسی طرح مثلاً اوقاتِ مُلحد طلوع و غروب اور زوال کے وقت نماز پڑھنا ایک وجودی فعل ہے جو فی نفسہ طاعت ہے مگر اس عدم جواز یا عدم الشبَاب ہونے کی عدمی نسبت نے اسے فعلِ قبیح بنادیا۔ صوم یوم الفطر میں فعل اگر ہے تو روزہ ہے جو قطعاً ناجائز نہیں بلکہ عین عبادت ہے۔ لیکن وہی منع و نفی کی عدمی نسبت نے اسے امر منکر بنادیا جس سے وہ حرم ہو گیا اگر ان افعال میں سے یہ عدمی نسبتیں اٹھ جائیں اور کسی نہج سے ان میں جواز اور حتیٰ کی نسبت اُتھاؤں تو پھر یہی افعال عدمی گندگی سے خالی ہو جائے اور وجودی نسبت آجانے سے جائز بلکہ عبادت بن جاتے ہیں۔

جیسے عربی کے مال کو چرانا چھپٹ کر لے لیا جانا باوجود کچھ چوری ہے مگر

جائز ہے کہ نسبت عدمی یعنی عدم حواز کی ندر ہی بلکہ وجودی ہو گئی اور حواز شرعی آگیا
یہی جہوٹ اگر اصلاح ذات البین کے لیے بول دیا جائے تو صیب ندر ہو گیا کہ وہ عدم
خلقت کی عدمی نسبت ندر ہی۔

اس طرح غنائم کی عدم توں یعنی باندیوں سے ہاشرہ کو بلا نکاح ہے مگر اس میں
سے عدمی نسبت نکل کر حواز و استحقاق کی وجودی نسبتیں پیدا ہو گئیں۔ یعنی اب یہ افعال
اس موجود و اصلی کے نام لگائے گئے۔ اس لیے کمال بن گئے اور پہلے یہی افعال اس سے
کٹ کر عدم کے نامزد ہو گئے تھے تو صیب و حرم تھے۔

بہر حال انسان کے شرعی افعال کو وجود و عدم کی نسبتیں ہی وجودی اور عدمی افعال
بناتی ہیں جن سے وہ حلال و حرام اور صیب و نہر کی اضداد میں تقسیم ہو جاتے ہیں خواہ
افعال ہوں یا اثر و رک۔ یعنی شرعی افعال کی وجودی و عدمی ہونا حسی وجود و عدم یعنی
کیے جانے اور نہ کیے جانے کے معیار سے بہتر نہیں ہوگا بلکہ شرعی وجود و عدم شرعی
جواز و عدم حواز اور دینی اباحت و عدم اباحت کے معیار سے معتبر ہوگا۔

پس کسی امرِ ناحق کا کیا جانا محض اس فعلیت کے وجود یا حسی نسبت وجودی
سے ہنر قرار نہیں پائے گا جب کہ اس میں ناحق کی شرعی عدمی نسبت موجود ہے یا کہ
ابھی چوری، زنا، کذب اور قتل وغیرہ افعال کی مثالوں سے واضح ہوا اور اس کے
بالقابل کسی امرِ حق کا نہ کیا جانا محض عدم فعلیت کی حسی عدمی نسبت سے صیب نہیں
قرار پائے گا۔ جب کہ اس کی ساتھ حق کی وجودی نسبت قائم ہے جیسے ترک
عبادت، ترک صداقت اور ترک عدل و احسان وغیرہ میں عبادت، صداقت اور
عدل و احسان عدم فعل کی عدمی نسبت سے صیب نہیں بن جائیں گے جب کہ یہ تمام چیزیں
شرعاً و وجودی حقائق ہیں گو خدا ان کو عدم فعل سے عدمی بنا لیا گیا ہو۔

بہر حال شرعاً عدمی فعل کے معنی عدم الفعل کے نہیں بلکہ شرعی فعل کا وجودی یا
عدمی ہونا اس کی سطح کے لحاظ سے نہیں ہوتا بلکہ اس کی نسبت کے لحاظ سے ہوتا ہے۔
بسا اوقات وجودی اور عدمی فعل کی صورت یکساں ہوتی ہے۔ (جیسا کہ اس کی مثالیں

آگے آتی ہیں، لیکن نسبتوں کے تفاوت سے حقائق میں تفاوت ہو جاتا ہے اور اسی کے لحاظ سے شرعی فعل کو وجودی اور عدی فعل کہا جاتا ہے۔

الغیر یہ بھی بدیہی ہے کہ ان افعال میں اس وجود و عدم کی نسبت کا خاتم کرنا چونکہ انسان کے اختیار میں ہے کہ خواہ مباشرت و جماع کے فعل کو نکاح بنا کر وجودی کرے یا زنا بنا کر عدی کرے۔ اختلاف کو رضاداکہ یعنی استحقاق کی نسبت سے جائز بنائے یا عدم استحقاق کی نسبت سے ناجائز بنائے۔ اس لیے یہ وجود و عدم اکسالی اور تغیر کا کہلائے گا۔

پس انسان خواہ اچھے اور جائز افعال سے وجودی نسبت سلب کر کے انہیں ناجائز بنائے یا جائز اسد میں سے عدی نسبت نکال کر انہیں جائز کرے دونوں اس کے ہاتھ میں ہیں جس راہ بھی وہ چلے گا اسی سانچے میں اس کا نفس و حقیقت چلا جائے گا اور وہی نسبت اس کی طبیعت ثانیہ بن جائے گی۔ اور اسی نوعیت کے اس پر آثار مرتب ہونگے۔ وجودی نسبت کا غلبہ ہوگا تو وجودی آثار اور عدی نسبت کا غلبہ ہوگا تو عدی آثار۔ چوری، لوٹ مار، مکر و فریب، سرکشی، بغاوت حق اور جور و بغا وغیرہ جیسے عدی افعال جب کسی قوم یا فرد کی طبیعت ثانیہ بن جائیں گے تو اس قوم کو عدم ہی سے مناسبت پیدا ہو جائے گی اور آثار وجود اس سے سلب ہوئے شروع ہو جائیں گے جن کا نام نعمت ہے گویا جس حد تک انسان اپنے عدی افعال کے ذریعہ وجودی نسبت اور وجودی خیر خود اپنے نفس سے چھین لے گا اسی حد تک اس کے مقابلہ میں جہاں جہاں تک اس کے ان افعال کا اثر جائے گا۔ وہاں ان سے اس کے حق میں جہاں کی نعمتوں کا وجود چھٹا چلا جائے گا۔ یمن سب سے پہلے تو ان عدی افعال یا از نوب سے اس سلب نعمت اور سلب وجود کا اثر اس کے نفس پر ہوگا۔ پھر آفاق پر ہوگا اور آفاق سے لوٹ کر ہر اسی کے نفس پر۔

مثلاً سب سے پہلے جراثیم اور زہر و سمی خود لیم قوم کے دل کی طاقت سلب کر لیں گے۔ جو ایک وجودی نعمت تھی موم ہر وقت ہے چین بے سکونی، تیز

بے جمعیت اور مضطرب رہیگا۔ ہر وقت اس کا خیر اس پر علامت کرے گا جس سے اس کی تسلی خاطر ہر وقت قوت رہیگی اور ظاہر ہے کہ چین کا عدم یعنی بے چینی سکون و قرار کا عدم یعنی بیقراری جمعیت خاطر کا عدم یعنی تشویش و پرگندگی و عدمی اور سلبی آفات ہیں جو اس عدمی فعل یعنی شرعی جرم کی پاداش میں بادل و حائل اس نفس کو بچکنے چاہے اور جنہیں انفسی مگر انتقامی صاحب کہا جائے گا۔

اسی کے ساتھ اس نفس یا قوم کی عرفی حیثیت ختم ہو کر وہ قوم دوسروں کی نگاہوں میں ذلیل و رسوا اور بے وقعت ہو جائے گی۔ اور ظاہر ہے کہ وہ دوسروں کی نگاہ میں حیثیت عرفی یا عزت کا باقی نہ رہنا عزت نفس کا عدم ہے جو ایک سلبی آفت ہوتی جس نے دوسروں کو حرکت میں لاکر مجرم قوم کی تذلیل و توہین پر آمادہ کر دیا جو ایک حد تک آفاقی مگر انتقامی مصیبت ہے۔

اور پھر اس تذلیل و رسوائی اور ذلت و کمکت سے کہ نہ اپنے دل میں اپنی عزت ہو نہ دوسروں کی نگاہوں میں وقعت ہو قلب میں ضعف و انحلال اور انحطاط رونما ہوتا ہے جس سے قلب کی قوت اور سمیت بالنی ختم ہو جاتی ہے اور جذبات ترقی و مابقت غیر دل میں سے نکل جاتے ہیں جس سے اس قوم کو روز بروز قعر ذلت و پستی میں گرتے رہنے کے سوا چارہ کار باقی نہیں رہتا۔

ظاہر ہے کہ یہ وہی مدی مگر انتقامی مصیبت ہے جو آفاق سے گذرتی ہوئی پھر اسی مجرم قوم پر لوٹ گئی اور جیسا کہ وہ ابتداءً اس کے اندر سے چل کر باہر پھیل گئی ہے۔ باہر سے سمٹ کر اندر واپس ہو گئی اور اس نے اندر جڑیں جما دی۔ پھر اس ضعف و سلب اور یاس و محرومی اور تشویش و انہمی سے جب کہ مجرم قوم کے دل و دماغ کی مرافعت کی قوتیں کمزور ہو جاتی ہیں تو باری امراض کا مجرم بھی شروع ہوتا ہے۔ اس قوم کی قوم زندگی کی گونا گوں کمزوریوں میں مبتلا رہ کر انجام کار قوی حیثیت سے مر جاتی ہے اور عالم میں اس کی خصوصیات کا کوئی نشان باقی نہیں رہتا جس سے بہت سے گھٹ کر مر جاتے ہیں بہت سے قبلائے غم و الم نہ کریم مر رہے ہوتے ہیں جن

میں نہ خوشی ہوتی ہے نہ انگ - بہت سے ذلت ہی کو اپنا مقام سمجھ کر اس پر قناعت کر لیتے ہیں اور ان کے دماغوں سے خود داری اور عزت نفس کا تصور تک مٹ جاتا ہے اور وہ مثل اچھوت کے زندگی بسر کر لینے ہی کو اپنی عزت و سپرد سمجھنے لگتے ہیں۔

اور ظاہر ہے کہ یہ عدم محنت، عدم قوت، عدم غلصہ، عدم خودی، خود داری اور عدم تقاد یہ وہ عدی گمراہی ہے جس میں جو قوم کے عدی افعال کی پاداش میں اس پر مجرم کر کے آتی ہیں اور اسے اس کی غفلت شعاریوں اور مجرمانہ آغوش کا مزہ چکھاتی ہیں۔

پھر ان جرائم اور ناشائستگیوں پر حکومتیں بھی خاموش نہیں رہتیں ان کی طرف سے دہشت انگیزی، ضرب و قتل، قید و بند اور اسارت و غلامی کی سزائیں دی جاتی ہیں جن سے اس مجرم قوم کی رہی سہی آبرو بھی ختم ہو جاتی ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ سلب امن، سلب حریت و آزادی اور سلب المینان وغیرہ وہی عدی گمراہی آفات ہیں جو ایک مجرم قوم پر اس کے جرائم کی پاداش کے طور پر مسلط ہوتی ہیں اور وجودی اخلاق و تقانات اور وجودی احوال و کیفیات کی خیر اس سے سلب کر لیتی ہیں۔

پھر ایسے مجرموں کے حق میں عام انسانوں کی ہمدردیاں بھی باقی نہیں رہتیں عام الناس کا غم و غصہ بھی بڑھ کر اٹھتا ہے جس سے وہ اس قوم کے درپے آزار ہو جاتے ہیں اور یہ مجرم نفوس بے یار و مددگار ہو کر کلیتہً اپنی راحت و عشرت مست و لذت المانیت و باشاقت سب ہی کچھ کھو بیٹھتے ہیں اور ان وجودی نعمتوں کی عدی اضداد ان کے سر پر بالکل مسلط ہو جاتی ہیں۔

خرق عادت کے طور پر عذاب الہی :

اگر اس پر بھی اس ہر اٹیم پیشہ اور عصیان شعار قوم پر ندامت و غمگینت اور توبہ و استغفار کے آثار ظاہر نہ ہوں اور وہ ان عادی اسباب کے ضمن میں اپنی ان انتہائی سزاؤں پر بھی عبرت نہ پکڑے بلکہ کائنات کی ہر چیز سے مستفید ہو کر اس سے پیدا شدہ قوت و طاقت کو جرائم ہی میں استعمال کرتی رہے جس سے اس کی عیاشی، تن کسانی، شہوات و شہات اور نخوت و انایت ہی اس کی جبلت بن جائے تو پھر خرق عادت کے طور پر کائنات کے تمام توانے ظاہر و باطن اور عالم کے تمام اجزاء و اعضاء خواہ وہ ذی عقل ہوں یا غیر ذوی العقول جادات ہوں یا نباتات و حیوانات عناصر میں یا موالید جو خود اس کے مزیدہ جز و اہر اس کی حیات کے لیے بہا رہے اس کے حق میں جلا دین کر کٹ کرے ہو جائے ہیں۔

خاک و باد و آب و آتش بنسبہ اند

ہا من و تو مردہ با حق زندہ اند

یعنی قوموں کی یلغار اور تاخت و تاراج ہی نہیں جو انسان سے انسان پر پڑتی تھی۔ زمین کے زلزلے آسمان کی سنگ باری۔ فضاؤں کی گرج۔ خلاؤں کی آتشیں اور موسم ہوا۔ اور بحر و بر کے طوفان باد و باران۔

غرض زمین و آسمان اور جو خلا کی ساری عددی آفتیں بطور تعزیر و سزا اس قوم کے سر پر منڈلانے لگتی ہیں اور نجر موت کی جڑ کاٹ دی جاتی ہے خواہ یہ بیک دم ہو جائے جسے خرق عادت کہیں گے اور خواہ عادی اسباب کے ضمن میں تبدیلیک ایک دو زدن اور قرن میں انجام پائے اور رفتہ رفتہ طبعی اسباب و علل کے راستے سے ایک یا دو چار صدی میں قوم کا یہ انجام بد دکھلایا جانے فرق اتنا ہے کہ بعض افعال کی بے اعتدالیوں پر یہ غیر معتدل آثار طبعی رنگ میں

مرتب ہوتے تھے جیسا کہ مفصل گندرا۱ اور عقل شعور نے خلاف و مذی اور دشمنان کے ساتھ قوم کی عدوی افعال پر یہ سزاؤں شعور و ادراک کے ساتھ انتقام کے رنگ سے آتی ہیں خواہ کئی صدیوں میں تکمیل پائیں۔

انتقام خداوندی کی نوعیت جرائم اور اس کی دو قسمیں،

البتہ یہ انتقام حسب نوعیت جرائم ہوتا ہے۔ مثلاً اگر مجرم قوم کے جرائم کا منشا کبر و نخوت ہے یعنی قوم افراط و بوالغداد حتی و مستعدی کے ساتھ حق کے مقابلہ اور تکذیب پر اترے۔ مصاد حق، قتل انبیاء، قتل صلوات اور حق و صداقت کو برکلا و فن کر دینے کی ترکیب اور سازشوں پیکر باندھنے کے لئے اسراف پر آمادہ ہو جائے خواہ اسراف جہاں ہو یا اسراف مال، تو اجزاء کائنات سے عذاب خداوندی افراط ہی کے رنگ میں بھرے گا اور طوفانی شکل میں عناصر رابعد وغیرہ ابھر کر مجرم قوم کا غرہ خاک میں ملا دیں گے خواہ وہ طوفان باد و باران ہو یا طوفان خاک و آتش۔ اور اگر زلزلہ کا منشا تناسی و غفلت ہے یعنی قوم بے عمل ہو کر بیش و عشرت کا شکار ہو جائے۔ شہوت پرستیوں میں غرق ہو اور قانون عدل و حق اور اس پر عمل جہد و جدوجہد کو کٹ کر کے بدست ہو جائے تو پھر عذاب الہی کے لیے میں اجزاء کائنات کا تفریلی پہلو کھلے گا اور قوم کائناتی منافع سے اسی طرح محروم کر دی جائے گی جس طرح اس نے اپنے عمل کو عمل صالح سے محروم کر لیا تھا۔

غرض افراطی رنگ کے عذاب میں عناصر کائنات زیادتی کے ساتھ ابھرتے ہیں اور تفریلی رنگ کے عذاب میں کمی اور نقص کے ساتھ گم ہو جاتے ہیں۔ پہلی صورت میں قوم اجزاء عالم کی مشغرتوں کو جھکتی ہے اس لیے اس عذاب کا حاصل غمران ہے اور دوسری صورت میں قوم عناصر و غیرہ کے منافع سے محروم ہو جاتی ہے اس لیے اس عذاب کا حاصل حرمان ہے۔

اب یہ صرف علام الغیوب ہی جانتا ہے کہ کبر و نخوت کی کس کس نوع پر کس کس

انداز کا طوفانِ عذاب آتا ہے اور کسل و غفلت کی کس کس قسم پر کس انداز سے نقدانی
عذاب مسلط ہوتا ہے۔ اہم قرآن حکیم نے دونوں قسم کے عذابوں کی طرف اشارے
فرمائے ہیں۔

الْبِیْعَذَابِ

پانی کا طوفانی عذاب :

قوم نوح کی نوح پر پانی کی زیادتی کا عذاب مسلط ہوا اور مرد سانی پر شعل تھا
نکر پانی سے سردی کا۔

فاخذ ہم الطوفان دهم
خالسون ۛ
توان کو طوفان نے آدھایا اور وہ تھے
خالسوں میں سے۔

اس طرح قوم نوح پر بھی پانی کا طوفان ہی عذاب آیا نہ کہ نقدانی۔ فرمایا گیا۔
فارسلنا علیہم الطوفان پس ہم نے ان پر طوفان بھیجا۔

ایک جگہ اس ضرر سانی سے جو پانی کے ذریعہ کی جاتی ہے خالوں کو ڈرایا گیا جو
طوفانی عذاب کی ہی دھمکی ہے نہ کہ نقدانی کی۔ فرمایا۔

فاذا متکم الصوفی البعد
ضل من تدعون الا
اور جب وہاں تم کو کوئی تکلیف
پہنچتی ہے تو خدا آسمان تمہارے سب

معبود غائب ہو جاتے ہیں۔
ایالا۔

پانی کا نقدانی عذاب :

اس کے بالمقابل پانی کے نقدانی عذاب سے ڈرایا گیا جس میں پانی اور پانی
کے منافع سلب کر لیے جاتے ہیں۔ فرمایا

قل ان اصبح ما دکم غورًا
کہہ دیجئے کہ اچھا یہ تباہ و کرار تمہارا

نعم یا تیکہ بہاء معین؟ پانی غائب ہو جاوے تو وہ کون ہے
جو تمہارے پاس سوت کا پانی لے آئے؟

خاکی عذاب

خاک کا طوفانی عذاب :

یا مثلاً زمین کی ضرر رسانی یا طوفانیت یہ بھی کردہ آدمی کو ٹھک لے ادا اس پر
سلط ہو جائے یعنی مجرم افراد یا اقوام اس میں دھنسا دی جائیں جیسے قارون کو
مثنیہ دھنسا یا گیا اور بعض اقوام کی بھری بھرائی بیتیاں زمین برد کردی گئیں یا زمین
اجزاد اس پر برس پڑی اور ہر چار طرف سے گیر کر ختم کر دیں جیسے تھمر پر سادیٹے
جائیں۔ چنانچہ قوم لوط پر آسمان سے پھر اڑ کیا گیا۔ یا قوم ابرہہ پر چٹیلوں کے ذریعہ
ہلک گئے۔ اس پر سادی گئیں اور انہیں ختم کر دیا گیا۔ زمین کے اسی افراطی عذاب کی
لمحہ قرآن سے راہنمائی فرمائی۔

افامنتم ان یخسف بکم	تو کیا تم اس بات سے بنے نکل ہو بیٹھے
جانب البر او یوسل علیکم	ہو کر تم کو ٹھکن کی جانب میں لا کر زمین میں
حاصبا ثم لا تجدوا کلمہ	دھنسا دیے یا بچ دے تم پر آندھی پھر
وکیلا .	برسانے والی پھر نہ پاؤ کوئی اپنا گھیبان .

خاک کا نقصانی عذاب :

دوسری صورت زمین کے نقصانی عذاب کی ہے کہ وہ اپنی جگہ چھوڑ کر اپنے منافع
سے انسانوں کو محروم کردے مثلاً ذات قرار رہنے اور اپنے مقر پر اس پر اس طرح
جھ پونے رہنے کے کہ فلول اس پر پھیر سکے وہ اپنی جگہ سے ہٹ جائے جس
فلول کا استقرار اور ٹھہراؤ جو زمین کی فلع رسانی تھی، معدوم ہو جائے جسے زلزلہ

کہتے ہیں تو یہ نقصانی عذاب ہوگا جس کا ثمرہ مان ہے نہ کہ خسران۔ ارشاد ربّانی

ان اللہ یمسک السموات
والارض ان تزولا ولئن
زالتا ان امسکھما من احد
من بعدہ لانهما کان حلیمًا
مغفورًا ۝

بے شک اللہ تعالیٰ نے آسمانوں اور
زمین کو گرنے سے روک رکھا ہے اور
اگر یگرے گئیں تو خدا کے بعد انہیں
کوئی نہیں روک سکتا۔ وہ بردبار اور
بخشنے والا ہے۔

ہوائی عذاب

ہوا کا طوفانی عذاب :

یاشعٰ ہوا کا طوفانی عذاب یعنی غرور رساں پہلو تو یہ ہے کہ وہ زور شور سے
پلے اور حد اقبال کو چھوڑ کر حد افراط میں آجائے جس کے نتیجہ میں سے مجرم قوم ہلاک
ہو جائے اور اس کی بستیوں الٹ جائیں جیسے قوم نادر ہلاک ہوئے۔

فاما عاد فاھلکوا بریح من صومئیر
فما تیر منھما علیہم سبع
لیال وثمانیۃ ایام حسومہ
فتری القوم فیہما حی علی کاہنہم
امجاز نخل خاویہ۔

اور وہ جو عداوتیں سوربار ہوئے تھیں
سنائے کی ہوا سے نکل جائے انھوں
مقرر کر دیا اس کو ان پر سات رات اور
آٹھ دن تک گھاتار۔ تو دیکھئے کہ وہ
لوگ اس میں بھڑگئے گویا وہ ڈنڈ
میں کھجور کے کھوکھلے۔

ہوا کا نقصانی عذاب :

اور ہوا کا نقصانی یا نقصانی عذاب یہ ہے کہ وہ اپنے منافع انسانوں کے چین

سے اور عظیم النفع بن جائے۔ مثلاً چٹا بند کر دے، گھونٹ ہو جائے جہاں کھڑے
کے کھڑے رہ جائیں لوگوں کے سانس رک جائیں اور انسان گھٹ گھٹ کر ختم
ہو جائیں۔ ارشاد حق ہے :

ان یثا لیکن الذی یظلمن رو اکد علی ظہرہ

آتشیں عذاب

آگ کا طوفانی عذاب :

اسی طرح آگ کا طوفانی عذاب تو ہے کہ وہ آتش فشاں پہاڑ بن کر ابھرے یا
آبادیوں پر برس پڑے۔ یا بھلے آگ کے کردہ مہی نہا رہی ہے یا بگولے آگ لیے ہوئے
ہوں سروں پر منڈلانے لگیں یا بارشوں میں سے انکار سے برس جائیں یا بھوں کے
گولوں میں سے آتشیں ٹکڑے چار طرٹ سے گھیر لیں جس سے سوال داد و لاد تباہ
ہو جائیں۔ چنانچہ بطور تشبیل کے قیروں فرمایا کہ

فا صابہما اعصار خیر نار
سوا س بادغ پر ایک بگولہ آئے جس
میں آگ ہو اور وہ بادغ جل جائے۔

فا حترقت .
اور بطور واقعہ کے قوم شیب کے قصد کی طرٹ اشارہ فرمایا کہ اول ان پر
گرمی کی شدت مسلط ہوئی جو آگ برتنے کا پیش خمیر تھا پھر ایک بار کے سانہان میں
سے پانی کے بہائے آگ کے انکار سے برسا دینے لگے جس سے قوم جل کر خاکستر
ہو گئی۔ ارشاد حق ہے :

فاخذ ہم عذاب یوم النظارہ

آگ کا نقصانی عذاب :

آگ کا نقصانی عذاب یہ ہے کہ وہ گرم ہو جائے اور اپنے منافع یعنی روشنی

اور حرارت سے جانداروں کو محروم کر دے۔ آگ کا سرخبرہ کہ جس سے کائنات کی حرارت قائم ہے اور آگ موجود اور روشن ہے سورج ہے اگر وہ کلنا چھوڑ دے تو روشنی اللہ گرمی کہاں سے آئے گی اور تھوہر ہوگا کہ مخلوق برف کی طرح جم کر رہ جائے گی اور اس حرمانی عذاب کی طرف قرآن کریم نے اشارہ فرمایا۔

قل ارا ایتکم ان جعل اللہ علیکم
اللیل سمرمدا الی یوم القیمہ
من ال رغیر اللہ یا تیکذبن
اخلا تسمعون ؟
کہیے کہ بھلا یہ تو بتاؤ کہ اگر اللہ تعالیٰ
نہم پر ہمیشہ کے لیے قیامت تک
ہی رہنے دے تو خدا کے سوا وہ کون
سبوتا ہے جو تمہارے لیے روشنی کو
رے آئے تو کیا تم توحید کے ایسے صان
د لائل کو، سنتے نہیں ؟

غرض عذابِ مر اور عذاب کے ذریعہ عذاب آنے کی مدد ہی صحت میں ہیں ایک طوفانی صورت ہے جس میں ان کی زیادتی ضرر پہنچاتی ہے اور دوسری نقصانی صورت ہے جس میں ان کی کمی یعنی سداپ منافع کی کفایت ان کے منافع سے محروم کر دیتی ہے۔ پس ایک غمرانی عذاب ہوتا ہے اور ایک حرمانی اگر ہم قوم کے ذنوب کا نشانہ دہشتی اور کائنات کی نعمتوں کا جبرالم ہیں بے لطف کے ساتھ انتہائی ہے تو ان عناصر سے عذاب الہی طوفانی رنگ میں آتا ہے اور بعد اشتعال مفرقہ جگہیں پڑتی ہیں اور اگر ذنوب کا نشانہ سستی و غفلت اور کمالی دن آسانی ہے یعنی ہم قوم نے سعی و عمل ہی کو ترک کر دیا ہے اور ان عناصر سے سرے سے کام لینا ہی سستی و کسل سے ترک کر دیا ہے تو ان عناصر سے عذاب بخلاف ذی نقصانی رنگ میں آتا ہے جس سے قوم بعد کسل و غفلت ان کے منافع سے اسی طرح محروم کر دی جاتی ہے جس طرح اس نے اپنے کو سعی و عمل سے محروم کر لیا تھا۔

غرض جس طرح آخرت کا معاملہ قانون مجازات پر دائر ہے ایسے ہی دنیا کا معاملہ قانون مکانات پر دائر ہے۔ اور جس طرح وہاں جزاء و عمل میں مناسبت رکھی گئی

تاکہ جزا دسیہ نہ سیتہ مشدھا کا یہاں اصد اس پورا پورا ظہور ہو جائے پس جس نوعیت کا تغیر آدمی اپنے نفس اور اپنے عمل میں کرے گا، افرامی ہو یا تفریطی اسی نوعیت کا تغیر اس کے لیے جہانوں میں ہو جائے گا۔

ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم۔
بے شک اللہ تعالیٰ قوم کی حالت اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک وہ اپنی حالت خود نہ بدلے۔

بہر حال اس سے واضح ہو گیا کہ جرائم کا انتقام انفسی بھی ہوتا ہے اور آفاقی بھی۔ اور آفاقی میں انسانوں کے ہاتھوں سے بھی ہوتا ہے اور عام اشیاء کائنات یعنی عناصر اور معدنات سے بھی بہرہ و صورت عالم کی یہ آفات خواہ کھوینہ تغیر کی صورت سے آئیں یا انتقامی انداز سے وہ انسانی افعال کا ثمرہ ہوتی ہیں اگر افعال عیوب کی قسم سے ہیں یعنی طبعی اور عقلی دائرہ کی بد اعمالیاں ہیں جن میں بے اعتدال ظہور میں آتی ہے کسی امر و نہی کی خلاف ورزی نہیں ہوتی تو آفات کھوینہ تغیرات کے رنگ سے ان پر مرتب ہوتی ہیں اور اگر شرعی دائرہ کی ہیں جن میں ایک نازل شدہ قانون (شرعیات) کی خلاف ورزی شامل ہو تو آفات انتقامی رنگ سے اسنادتی ہیں خواہ وہ انسان کے اندر سے ابھریں یا باہر سے ٹوٹ پڑیں۔ بہرہ و صورت یہ سب آفات انسان ہی کے مدعی افعال کا ثمرہ ہوتی ہیں اور ٹھیک ٹھیک قانون مکافات کا یہ ایک قدرتی عمل ہوتا ہے کہ جیسے کرو گے ویسا ہی تمہارے آگے آجائے گا۔ اسی کی طرح ترکان نے خلف فوجیتوں سے اشارے فرمائے کہیں فرمایا کہ اگر تم سعی و عمل اصجد و جہد سے حق کے کاموں کے مددگار بن جاؤ گے تو حق تمہارا مددگار ہو جائے گا۔

ان تنصروا اللہا ینصركم
اگر تم اللہ (کے دین) کی نصرت کرو گے
تو خدا تمہاری مدد کرے گا۔

اور اگر تم نے حق کا مقابلہ کیا خواہ ترک حق سے خواہ مسارضہ حق سے اور

اصل سے ہٹ کر بے اصل کی طرف لوٹ پڑے تو حق بھی تمہیں سزا دینے کی طرف
لوٹ پڑے گا۔

وان تعودوا
نعد۔
اور اگر تم وہی کام کرو گے تو ہم بھی
وہی کام کریں گے۔

حق کو ممانی کے بعد بھی اگر یہی حرکت ہوئی تو ادا حری سے پھر عاودۃ عذاب
کی حرکت ہوگی۔

علنی ربکم ان
یرحمکم وان عدتم
عدنا۔
اور اگر تم پھر وہی شرارت کرو گے تو
ہم بھی پھر وہی کریں گے۔

جیسا معاملہ حق اور کائنات حق کے ساتھ کیا جائے گا ویسا ہی معاملہ حق
اور کائنات حق کی طرف سے اس کے ساتھ ہوگا۔ کلمات دین تمدان۔
(حصہ اول تمام شد)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فلسفہ

نعمت و مصیبت

حصہ دوم

انسانی افعال سے کائنات میں تغیر آجانے کی کیفیت :

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ انسان کے اچھے برے افعال سے خود انسان میں تغیر پیدا ہونا اور بصورت نعمت و مصیبت نمایاں ہو جانا تو واضح ہو گیا۔ لیکن انسانی افعال سے بیرونی کائنات میں تغیر آجانا جیسے انسانی جرائم سے زلزلوں کا آنا یا طوفانوں کا اُمتد آنا اور انسانی شرارتوں سے زمین میں طوفانی یا نقصانی حرکت پیدا ہو جانا ہنوز معرض خفا میں ہے۔ آخر یہ زمین و آسمان کی آفتیں انسانی حرکات سے کیسا رابطہ رکھتی ہیں کہ ان کے سرور ہو تے ہی یہ جہانی آفتیں نمایاں ہوسکتی ہیں؟

سوا سے سمجھئے کہ انسان کے سرور و فروع افعال، عیوب اور ذنوب سے جہاں یہ سلبی آفات اور ذرایات پیدا ہونے کی کیفیت یکساں نہیں ہے بلکہ انسانی عیوب یعنی لعین اور عقل بے اعتدالیوں سے آفاقی مصیبتیں نمایاں ہونے میں اور علاقہ کام کرتا ہے اور ذنوب یعنی شرعی بے اعتدالیوں سے جہاں میں ذرایات نمایاں ہونے میں دوسرا

علاقہ کام کرتا ہے۔ دونوں رابطوں کی صورت میں الگ الگ ہے اور ان رابطوں سے
مصائب نمایاں ہونے کی کیفیت بھی الگ الگ ہے۔

میں کا خلاصہ یہ ہے کہ طبعی و عقلی جو اہم سے مصائب نے نمایاں ہونے میں درمیانی
رشتہ وجود طبعی ہے اور شرعی جو اہم سے غذایات خداوندی ظاہر ہونے میں درمیانی رشتہ علم
اور ادراک ہے۔

یہ متفاوت خصوصیات تو باہر رابطہ بن نہیں سکتیں کہ ان متفاوت الاحوال اشیاء
میں وابستگی پیدا کر دیں کیونکہ مختلف اشیاء میں وابستگی اور جوڑ کسی قدر مشترک سے ہوتا ہے
یہ کہ قدر مخصوص سے۔ پس یہ وابستگی بغیر کسی ایسے درمیانی رشتہ کے ناممکن ہے کہ جو غیر
مخصوص طریق پر ان سب اشیاء کے رنگ و پے میں نمایاں ہوا ہو اور ایک کو دوسرے
سے وہ اتنا ہی قریب کر سکا ہو جتنا کہ وہ مخصوص نوعیاتوں کے لحاظ سے ایک دوسرے
سے بعید ہیں۔

ظاہر ہے کہ کوئی بھی اشیاء میں وہ رشتہ یا باہر رابطہ ان کے وجود کے علاوہ کسی چیز
نہیں ہو سکتی کیونکہ عدم میں تو یہ صلاحیت نہ تھی کہ وہ ان اشیاء کو باہم جوڑ دینا۔
چنانچہ جب یہ اشیاء موجود نہ تھیں تو کسی نہ کسی سے کوئی بھی رشتہ اور جوڑ نہ تھا اور ایسے
ہی وجود چھین جانے یا موت کے بعد بھی معدوم کسی سے کوئی علاقہ قائم نہیں رہتا جو جوڑ
کے بعد ہی مشترک اور قریب و وصل یا بھی قائم ہوا اور نظام ہے کہ موجودگی کے کسی ذبذ
میں سوائے وجود کے اور کسی چیز کا اضافہ نہیں ہوتا جس سے علاقے اور روابط کی
بنیاد پڑ جاتی ہے، تو حقائق کھل گیا کہ وجود ہی ایک ایسا ہم گیر رشتہ ہے جس کی بدولت
ایک کا دوسرے سے تعلق باہمی جذب و کشش اور رابطہ و تعلق وغیرہ قائم ہوتا ہے۔
لیکن یہ صورت حال جب ہی ممکن ہے کہ وجود سب اشیاء کا ایک ہو اگر ہر ایک
کا وجود الگ الگ ہو تو اشیاء کے تعدد کے ساتھ ان کا وہی تفرق پر بھی باقی رہے گا
جو موجودگی سے پہلے تھا کہ کسی چیز کا کسی سے رابطہ اور باہر رابطہ تھا۔ اور رابطہ باہمی

یہ وجود سے اوپر کچھ کوئی اور مہر گیر اور عام شے تلاش کرنا پڑے گا۔ مگر وجود سے زیادہ عام کوئی بھی دوسری کئی نہیں جو ساری موجودات پر حاوی ہو جاوے۔ پس اور تو ایک کا دوسرے سے واسطہ ہی نہیں بلکہ ایک کے آثار تک کا دوسرے تک پہنچنا بدیہی اور مشاہدہ ہے اور اور وجود سے اعم کوئی اور شے نہیں جو اس افعال و وصول اثرات کا کام انجام دے۔ اس لیے ماننا پڑے گا کہ کائنات کی اشیا متعدد ہی مگر وجود سب کا واحد ہے جس نے ایک کو دوسرے سے جوڑ رکھا ہے ایک کے منافع دوسرے تک۔ ایک کے مضار دوسرے تک اور ایک کے آثار و احوال دوسرے تک بعینہ اسی طرح پہنچا رکھے ہیں جیسے پورے حوض کے پانی میں جو ایک ہوتا ہے اگر ایک سمت میں پانی کو حرکت دیتی ہے تو پانی کی وحدت اور بساطت کے سبب اس کی متحرک لہریں دوسری سمت تک بھی اس حرکت کو پہنچا دیتی ہیں اور اگر کہیں دیا کا مرکزی جہد اور وہ بھی اپنے اندر دنی جوش سے حرکت میں آجائے تو پھر پورے دریا میں تلاطم بپا ہو جانا ایک امر طبعی ہے اسی طرح اگر دیانے وجود کا مرکزی نقطہ حرکت میں آجائے تو پوری کائنات پر جو سلسلہ وجود میں بکھڑی ہوئی ہے اس حرکت کا کم و بیش اثر پڑنا لازمی ہو گا۔

عظائے وجود کا مرکزی نقطہ اور حقیقت جامعہ انسان ہے۔ غور کرو تو ان واحد الوجود موجودات میں وجود کا مرکزی نقطہ صرت انسان ہے کیونکہ مرکز کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وہ محیط میں پھیلی ہوئی تمام قوتوں کا جامع ہوا اور محیط تک جو کچھ بھی اثرات پہیلے ہوئے ہوں وہ مرکز ہی کے ہوں اور وہی سارے کرہ کے حق میں شہر فیض بہا اور اگر محیط سے اثرات سٹکر کر لوں تو وہ بھی مرکزی کی طرف لوٹیں۔ گویا مرکز سے انسانی (پھیلی ہوئی) حرکت ہو تو سارے اثرات محیط سے پھر کر مرکز کی طرف آکر رہیں۔ یعنی اثرات کے لیے وہی مرکز بہلا ہو وہی پھر مرجع ہو جائے

حق تعالیٰ شانزہ مرکز وجود ہے تو اس کا ہی مطلب ہوتا ہے کہ وجود کا آغاز بھی وہی ہے اور انجام بھی اسی کی طرف ہے وہی سے وجود پھیلتا ہے اور سب میں سے سمٹ کر بالآخر اسی کی طرف لوٹ جاتا ہے ۔

غرض مرکز اپنے کمرہ اور اس کے محیط کے تمام اثرات و احوال کے لیے نقطۂ فیض اور حقیقت جامعہ ہی ہوتا ہے کہ کمرہ کے تمام احوال اپنے اندر لیے ہوئے ہوتا ہے اور اسی کے ساتھ حقیقت واسطہ بھی ہوتا ہے کہ پورے کمرہ میں اپنے اثرات کے واسطے سے گھسا ہوا بھی ہوتا ہے ۔

بالفاظ دیگر محیط تو مرکز میں مشابہا ہوتا ہے اور مرکز محیط میں پھیلا ہوا ہوتا ہے کارفرمائی دونوں محدثوں میں مرکز ہی کی ہوتی ہے خواہ وہ پھیل جائے جس سے دائرہ بن جائے اور خواہ وہ سکڑ جائے جس سے دائرہ سمٹ آئے اور صحت مرکز ہی مرکز کا ظہور رہ جائے غور کرو تو انسان کو پوری کائنات سے وہی نسبت حاصل ہے کیونکہ انسان پوری کائنات کی حقیقت جامعہ بھی ہے کہ اس میں ساری کائنات سمائی ہے اور حقیقت واسطہ بھی ہے کہ وہ خود ساری کائنات میں سمایا ہوا ہے ۔

انسان کا علمی احاطہ :

اگر علم کے لحاظ سے تو تو مجبوراً اور لرض و سما کی ساری کائنات علیٰ اس میں سمائی ہے کیونکہ ہر چیز نے اسماء اس کے خزانہ علم میں محفوظ ہیں اور ظاہر ہے کہ تمیز میں الاشیاء یعنی علم کا ادبیں مرتبہ علم اسماء ہے جسے قرآن حکیم نے بایں عنوان واضح فرمایا ۔
وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ۔ اور سکھلا دیئے آدم کو تمام چیزوں کے نام جس سے واضح ہے کہ ہر چیز اپنے نام کے لحاظ سے انسان کے اندر اتنی ہوئی ہے ۔

انسان کا تصویری احاطہ :

پھر تصور اور استفسار فہمی کے لحاظ سے تو تو کائنات کی ہر چیز کے نقشے اور صور

و امثال بھی اس کے ذہن میں سمائے ہوئے ہیں چنانچہ وہ اپنے منکر و تصور کی طمانت سے بگردِ براض دما، شجر و حجر، نبات و حیوان وغیرہ جس چیز کو بھی ایک بار دیکھ پاتا ہے اور سب ہی چیزوں کو نوع انسانی ہر وقت دیکھتی ہی رہتی ہے تو ان کے نقشے ان کے صورتیں اسی حجم و ضخامت اور طول و عرض کے ساتھ اس کے آئینہ ذہن میں برسم اور نقش ہو جاتے ہیں گویا ساری کائنات اس کا اور سدا اور صوتا و تشالا اس کے اندر پری ہوئی ہے جس کو قرآن حکیم نے ان الفاظ میں واضح فرمایا ہے۔

سفریم ایتقانی الاغاثی و فی ہم عنقریب دکلاشیں گے انہیں اپنی
الفسم حتی یقین لہم امنہ نشانیاں بیرونی جہانوں اور خود ان
الحق کے اندرون میں تاکہ ان پر واضح ہو جائے
کردہا حق ہے۔

پھر یہاں وہ اپنے ذہنی تصور کے کائنات کی رسوم و اشکال پر حاوی ہے وہیں اپنے طبی علوم سے اس کے حقائق و معارف اور اسرار بھی اپنے اندر لیے ہوئے ہے۔
یعلم السور اخفی کا منظر اتم بنا ہوا ہے جس سے اس کے علمی احاطے کائنات کے
اجزاء و اعیان پر ثابت ہوتا ہے جس کے یہ ثقات پہلو ہیں۔

انسان کا سیاتی احاطہ

پھر وہی نہیں بلکہ حسیات اور کائنات کے اشخاص و اعیان کے لحاظ سے دیکھو تو
ساری ہی انواع کائنات کے حسی نمونے اپنے مادی و روحانی اجزاء و ایت نبات بھی
اس میں بھرے ہوتے ہیں محسوسات کو تو تو جہاد کی جہادیت، معاد کی عزیت، نبات
کی نباتیت، حیوان کی حیوانیت اس میں موجود ہے۔

حقائق کو تو تو ملاکہ ملکیت، شیطان کی شیطنیت، بہائم کی بہیمیت اور ذندوں
کی ذہنیت اس میں موجود ہے۔

منیبات کو تو تو راجل غیب کی ساری شانیں، جدیدیت و احاطہ مست، عصمت و

عفت۔ توجہ و محبت، عشق و محبت، جذب و طلب، انانہ و استغفارہ، انکسار و تواضع وغیرہ سب اس میں بھری ہوئی ہیں حتیٰ کہ اگر صفات الہیہ اور شئون ربانی کے لحاظ سے دیکھو تو ان کے نمونے بھی اس میں سب کے سب موجود ہیں، علم و قدرت، نظم و انتظام، حکومت و سلطنت، تمیز و تدبیر، تصویر و نقیض، انشاء و البقا، تعمیر و تخریب، ایجاد و کون القاء، و تحفظ، رحمت و شفقت، حمد و کرم، احسان و انعام، مواخذہ و انتقام، غفور و رحیم۔ غرض علوم و اخلاق اور اسما و افعال الہیہ کا منظر آتم بھی یہی انسان ہے گویا حسنا اور بیٹا اسما و صفات خداوندی بھی اس میں رچی ہوئی ہیں جس کی تعمیر لسان نبوی سے ان الفاظ میں کر لی گئی کہ :

خلق الله آدم على صورتہ۔ اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا۔
صورت چونکہ تصور حقائق کا نام ہے اس لیے مطلب یہ ہو گا کہ اللہ نے انسان کی صورت میں اپنے حقائق و کمالات کو نمایاں کیا ہے۔

انسان حقیقت راسخہ اور حقیقت فائقہ بھی ہے :

پھر یہ نہیں کہ انسان میں سارے علوی و غلیٰ جہاں سمائے ہوئے ہیں بلکہ خود یہ انسان بھی اس علم و اخلاق کی طاقت کی بدولت ان جہانوں میں نمایا ہوا ہے کیونکہ وہ مرکز کائنات ہے اور ہم ثابت کر چکے ہیں کہ مرکز جامع ہونا ہے تمام افعال و اوصاف دائرے کا۔ اور نہ صرف جامع ہی ہے بلکہ اشیا و کائنات کے ان نمونوں میں جو اس میں سمائے ہوئے ہیں وہ ان اصل اشیا سے بھی چار ہاتھ آگے اور بڑھا ہوا ہے۔ یعنی یہ اشیا اگر ایک حد تک اپنے خواص و آثار دکھلاتی ہیں تو انسان وہی خواص و آثار اس سے کہیں بڑھ چڑھ کر دکھاتا ہے۔

جماد تو صرف اپنی طبعی افتاد سے جمادیت دکھاتا ہے کہ کسی پر بلا شعور گر پڑے یا اتفاق سے لگ جائے تو اسے چوٹ پہنچا دے مگر یہ عقلی انداز سے جب جمادیت پر اگر کسی کو لکھے اور چوٹ پہنچانے سے نئے سے نئے ٹھنک پیش کرتا ہے تو جماد لا عقل سے کہیں

بڑھ کر عبادت بتاتا ہے۔

بہائم تو اپنی طبیعت ہی سے بہیمیت پر آتے ہیں ادا کی بہیمیت خاص خاص مقررہ افعال تک محدود رہ جاتی ہے مگر یہ فعل و عمل کے تحت جب بہیمیت پر آتا ہے تو بہیمیت کی ایسی ایسی صورتیں پیدا کرتا ہے کہ بہائم کسے وہم و خیال میں بھی نہیں آتیں۔ اس لیے بہیمیت میں بہائم سے کہیں آگے نکل جاتا ہے تا کہ تو طبیعت ہی شان سے عبادت الہی کے مقررہ وظائف ادا کرتے رہتے ہیں لیکن یہ علمی اور عقلی شان سے جب عبادت کی اضلاع پر آتا ہے تو اپنے نگر و اجتہاد سے عبادت کے وہ نئے سے نئے نوئے دکھاتا ہے کہ خاک بھی پیچھے رہ جاتے ہیں۔ شیطان تو طبیعتی انداز سے کفر و انحراف کی مقررہ حرکات کرتا رہتا ہے لیکن یہ شیطنت کو جب علم و عقل کے پردوں میں اصول کا نام لے کر نمایاں کرتا ہے تو اس کی بے پناہ چالاکی اور مکاری کے سامنے شیاطین بھی گر دے جاتے ہیں۔ غرض اس میں کائنات کا ہر جزو اور ہر جزو خاصیتیں پیشا موجود ہی نہیں بلکہ ان سے بڑھ چڑھ کر موجود ہیں۔

وفي الفسكها أفلا تبصرون ۵ اور موجود ہیں خود تمہارے نفوس میں کیا

تم بھی نہیں دیکھتے !

یہی وجہ ہے کہ ایک طرف تو یہ فسان ان اشیاء کائنات میں کھود کر دے کہ ان کے حقائق اور خاصیات کے بارے میں وہ علمی طور پر وہ وہ نظریات قائم کرتا ہے کہ خود ان اشیاء کو اپنی ہی ان حقائق پر مطلع ہونے کی کوئی استعداد نہیں اور دوسری طرف وہ ان اشیاء میں اپنے کسب و حیا خست اور تجربے سے علمی طور پر تعزلات کر کے وہ وہ ایجادیں کرتا اور ان کی قوتوں سے وہ وہ کام لیتا ہے کہ انہ خود یہ اشیاء وہ کام نہیں کر سکتیں۔

گویا یہ اشیاء سے کام لینے والا ہے۔ اشیاء کے کام آنے والا نہیں ہے۔ پس جس طرح یہ اشیاء انسان کے اندر علم و عقل گھس پھسائی ہیں ان سے کہیں زیادہ یہ انسان خود ان کے اندر گھسا ہوا ہے۔

گویا ان تمام اشیاء کائنات کے نفوس تو خدا و دوا بن کر اس کے نفس کو مدد دیتے ہیں اور اس کے نفس میں سما جاتے ہیں کچھ نفوس لباس بن کر اس کے نفس کو بیرونی عوارض مردگی گرمی سے محفوظ رکھ کر مدد دیتے ہیں، کچھ نفوس مکان کی صورت سے اس کے نفس کو مدد پہنچاتے ہیں۔

غرض ہزاروں انداز سے کائنات کی ہر چیز اپنے نفس کو انسانی نفس پر خدا کرتی رہتا ہے اور یہ خیال بھی ہوتی ہے جس سے پہل کر بعد پر وہاں چڑھ کر وہ دیکھو نظر اور صنع و عمل کے قابل ہوتا ہے اور انسانی اپنے جامع نفس سے ان اشیاء کے نفوس کو مدد پہنچاتا رہتا جس سے ان کے کمزور جسم پر کھلتے ہیں اور انسانی تصرف نہ ہو تو ہر شے کی خاصیت پر وہ عدم میں ستور ٹپتی رہے اور ظاہر ہے کہ کسی شے کو اپنی خاصیات دکھلا کر اپنی زندگی کا ثبوت دینے کے مقام پر لاکھڑا کرنا اور اس کے جوہروں کو اسے اگلوالینا جس سے وہ زندہ ثابت ہو بلاشبہ اس کے نفس کو مدد پہنچانا اور اسے زندہ رکھنا ناچ اس طرح جانہیں سے تاثر و تاثر کا سلسلہ قائم ہے۔

اس سے واضح ہے کہ اس کائنات میں وجود کے لحاظ سے انسان صرف حقیقت جامع ہی نہیں ہے کہ ساری کائنات کو اپنے اندر لیے ہوئے ہے بلکہ حقیقت و اسفہ بھی ہے کہ یہ خود بھی پورا کا پورا کائنات میں سمایا ہوا ہے۔

چوں آئینہ پرست من و من در آئینہ

وحدة الوجود سے وحدة العلم :

اس سے جہاں نمایاں ہوتا ہے کہ انسان سے لے کر پوری کائنات تک وجود کا سلسلہ ایک ہے جس میں کوئی تجزیہ نہیں اور وجود کا مرکزی اور جامع نقطہ انسان ہے۔ ایسے ہی یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ساری کائنات کا مدغم ہی ایک ہی ہے کیونکہ جس رنگ کی اصل ہوتی ہے اسی رنگ کی اس کی مددی ضد بھی ہوتی ہے۔ نور کے پیلاؤ کا جو بند ہے وہ ہی ظلمت کا بھی ہے فرق صرف وجود و عدم کا ہے ایک نور ہے ایک عدم انور۔ دن

اور قبضہ میں اور نہ سایہ کے ٹھوسے ہیں جن کو ایک دوسرے سے جدا کیا جائے بلکہ
جہاں نور کے ساتھ عدم النور کا تراجم ہوا ہے وہاں ہوتے کی وضاحت کے لحاظ سے
نور و ظلمت کے مجموعہ اور مرکب کی ایک ہیئت کدالی پیدا ہو گئی ہے جسے شکل کہتے
ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ شکل حاصل میں دھوپ کی ہے نہ سایہ کی ہے نہ آفتاب میں تھی نہ اس
کے سایہ میں کہ وہ دونوں اپنی ذات سے غیر تشکل اور واحد ہیں یحرف دونوں کے مقام
اتصال پر نور و ظلمت کے ٹکراؤ کی ایک کھوئی ہیئت ہے جو باری الفطر میں خود نور و
ظلمت کی ہیئت محسوس ہوتی ہے۔ نہ بلحاظ حقیقت یہ نور و ظلمت کی ہیئت نہیں
ان کے ٹکراؤ کی ہیئت ہے جس سے خود نور و ظلمت بالآخر ہیں۔

یہاں حال وجود و عدم کا بھی ہے کہ نہ وجود میں تعلیق اور تشکل ہے نہ عدم میں۔ بلکہ
ان دونوں کے مقام اجتماع یعنی ممکنات استعدادوں پر ٹکراؤ اور وجود کی جلوہ گیری
سے متعدد ممکنات کی شکلیں نمایاں ہوئیں جس میں اصل عدم اور عارضی وجود کے ٹکراؤ
سے حد بندی کا ایک نقشہ پیدا ہو گیا۔ سو یہ حد بندی نہ وجود کی ہے نہ عدم کی بلکہ اس شکل
کی ہے کہ جس پر وجود و عدم کا ٹکراؤ ہو۔ گو ظاہر میں وجود و عدم محدود نظر آتے ہوں گے
یہ نیز اس شکل کا اور اس کی محدود نوعی استعداد کا ہے نہ کہ وجود یا عدم کا۔

بہر حال جو دھبی ایک ہے اور عدم بھی ایک اور کائنات کی ہر ہر جزی میں تقابل
کے ساتھ دونوں اثر انداز ہیں اس لیے کائنات کا ہر ہر جز وجود سے بھی متعلق ہے نہ
وجود کا حصہ اس میں قائم ہے اور عدم سے بھی متعلق ہے کہ اس کا حصہ پہلے ہی سے
اس میں قائم ہے۔

گویا پوری کائنات میں وجود کا رشتہ بھی نکلا ہوا ہے اور عدم کا بھی اس لیے جب
کسی جزی کے ساتھ وجود کو حرکت ہوگی اور خصوصاً ان کے وجود کو وجود کا مرکزی
نقطہ ہے تو اصل وجود مشرق ہوگا اور انبساط میں آجائے گا اور اس کی وحدت سے تمام
موجودات تک اس انشراح و انبساط کا اثر پھیلتا جائے گا اور ہر چیز میں بقدر استعداد

دجوری خیر حرکت نیاں ہوتی پہلے جانے گی۔ اور جب کسی بھی چیز اور مخصوص انسان کا مدی صدر حرکت میں آئے گا جو عجیب نہیں کہ عدم کا بھی مرکزی نقطہ ہے کیونکہ عقل نے وجود کا بھی مرکزی نقطہ ہے تو اصل عدم میں انبساط ہوگا اور اس کی وحدت سے تمام موجودات کے مدی حصول تک اس انبساط کا اثر پہنچے گا اور ہر چیز کے عدم میں بوجہ وحدت عدم آفات و ضرر کے حصے پیدا ہو کر اہل پڑیں گے اور مرکز کی آفت سے پورا محیط مدجہ بدرجہ آفت زدہ ہوگا۔

غرض یہ دجوری اور مدی حرکتیں بوجہ وحدت وجود و عدم مرکز سے محیط تک اور محیط سے لوٹ کر پھر مرکز تک آئیں گی دجوری حرکت عقل و اعتدال کی حرکت ہوگی جو انسان کی فطرت سلیم سے فریاد عقل لمبی و عقل و شرعی الجبرے گی اور مدی یا سبلی حرکت بے اعتدال کی حرکت ہوگی جو اس کے مدی لامل نفس بصورت افراط و تفریط جہالت ابھرے گی۔

پس جیسے دنیا کے مرکزی حصے اور اصل قواعد گہراں میں اگر دجوری اور معتدل حرکت ہوگی تو چونکہ دجوری سارے دنیا کا بھی ہے اس لیے وہی اعتدال پورے دنیا کی حرکت میں ہوگا۔ لہٰذا ہر لونہانی نہ ہو گنج۔ قاعدے کی حرکت ہوگی تو نہ دنیا کے خزانے الٹ پلٹ ہوں گے نہ دنیائی مخلوقات ترو بالا ہوگی۔

لیکن اگر مرکز سے غیر معتدل یا عدم اعتدال کی حرکت ہو یعنی عدم حرکت کرے جس سے وہ قاعدے کی حرکت مٹ جائے تو یہی عدم الاعتدال جو پورے دنیا میں ایک تھا بلاشبہ ابھرائے گا اور وہ لونہانی پیا ہو گا کہ سارے دنیا کی خزانے اوپر کے اوپر اور اس کے جانور یہاں کے وہاں۔ اور وہاں کے یہاں ہو جائیں گے نہ قعود یا کا نظام درست رہے گا نہ خزانہ اپنی اپنی جگہ رہ سکیں۔ بحری مخلوق اپنے اپنے مستقر پر قائم رہ سکے اور غوطہ زن غوطہ لگا سکیں اور نہ سطح دنیا ہی کا نظم قائم رہے گا کہ کشتیاں چل سکیں۔ شکار ہو سکے۔ اور موتی رآمد کیے جا سکیں۔

پس انسان جب کہ وجود بھی وہی رکھتا ہے جو پوری کائنات میں پھیلا ہوا ہے اور

ہم بھی اسی میں رہی نہ جو پوری کائنات میں ہے اور پھر اوپر سے وجود و عدم دونوں ہی کا مرکز نقطہ بھی ہے کہ جو موجودہ تو اس کی خردیت سے عالم بھی موجود دیکھ نہ ہو تو اس کی بھی خردیت نہ ہو۔

نیز بعد موجودگی جب بھی اس سے اثرات ابھریں تو کائنات تک جائیں اور کائنات سے انھیں تو اس تک کہیں تو قدرتی بات ہے کہ یہ جب اپنے علم و اخلاق کے مستقل فعل سے عدلی کی حرکت کرے گا تو اس وحدۃ الوجود سے پوری کائنات کا وجود ضبط و مدخل ہوگا اور اس سے مستقل ہی کائنات ابھریں گے جس سے کائنات کا ذرہ ذرہ اور جزی جزی خلوق نعمت و راحت اور انبساط و نشاط میں آجائے گی۔

اور اگر یہ بے اعتدالیوں کرے گا اور لا اعتدالی کی عدلی حرکات سے اس کائنات میں تصرفات کرے گا بہاقلوں سے اس کے خزانے خرچ کرے گا اور وہ بھی خلاف جناح حق گویا عدم الاعتدال اور عدم القسط کا ابھار اس سے ہوگا تو اسی وحدت علم سے کائنات کا بھی عدمی حصہ ابھرے گا اور اس کے علو رض بھی غیر مستقل اور بیجا تصرفات سے وہ طوفان ابھریں گے کہ کائنات کا ذرہ ذرہ تباہ ہو جائے گا۔

جیسے اٹیم بم بنانے میں مثلاً انسانی بے اعتدالی، ہوائی کمپنی اور مفرط تصرفات کا ظہور ہوا اور مثلاً گریٹ ہارو پراس کو بنانے اور تجربہ کرنے میں حرف بیانی اور دنیا کی تمام مصنیات سے مدلی گئی ہو، پکڑی کے کارخانے اس کو بنانے میں معروف ہوئے۔ چیدہ دماغ اس میں کچھ گویا اس کے بروئے کار لانے میں کائنات کے ایک بڑے حصے کو خنجر لیا گیا تو گویا انسان کے اس عدمی اور غیر مستقل تصرف نے کائنات کے سیکڑوں عدمی آثار اس اٹیم بم میں جمع کر دیئے اب جبکہ انسان کا دور انسانی اہل انصافیات کا حرکت میں آئے گا اور اس بم کو پھٹنے اور اپنی خاصیت دکھانے کا موقعہ دیا جائے گا تو قدرتی طور پر اس میں سے وہ چھپے ہوئے سلیبی آثار کھل پڑیں گے اور ان سے میل و میل کی زمین اس کے بسنے والوں، جانور انسان، درخت اور پھل پھول وغیرہ سب ہی عدم کی راہ ہو لیں گے اور اس کی تباہی

بالآخر انسان ہی کی تباہی ہوگی۔

اسی حقیقت کو حدیث نبوی میں اس طرح ظاہر فرمایا گیا ہے کہ ابو العروہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ:

سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من سلك طريقا يطلب فيه علما سهل الله به طريقا من طرق الجنة وان سلكه ليقضم الجنة رضا الطالب العلم وان العالم يستغفر له من في السموات ومن في الارض والحيات في جود، لا اله الا هو رواء احمد، والترمذي ابو داود وابن ماجه والدارمي (منكوتہ كتاب العلم)

اس حدیث میں انسانی علم و عمل کے اثرات کی بدعت واضح فرمائی گئی ہے کہ وہ عالم دنیا سے عالم آخرت یعنی جنت تک پہنچاتی ہے اس کے وجود کی کمالات علم و عمل سے ملنا کبھی متاثر ہوتے ہیں زمین و آسمان کا ذرہ متاثر ہوتا ہے دنیا کی مچلیاں بھی متاثر ہوتی ہیں اور ان میں انبساط ظاہر ہوتا ہے اور رضا و خوشنودی کے وجودی آثار پھیلتے ہیں اس سے صاف ظاہر ہے کہ علم و عمل کی طرح عدم علم اور عدم عمل یعنی انسان کی تمام ذرا ذرات و حرکات سے یہ کائنات کا ذرہ ذرہ متاثر ہوگا اور ان سے انقباض و بسط اور وہی کے اثرات پھیلنے گئے۔ علم اعلیٰ میں بھی غضب



ہندو دنیا میں ہوگا اور ملا سافل میں بھی۔

اور یہ تاثیر و آثار آثار کی آمد و رفت بغیر کسی درجہ کی رشتہ کے ظہور نہیں کرتی۔
 اس سے سو ہی رشتہ وجود و عدم کا ہے جو سب میں واحد ہے اور نہ لیدہ اس میں
 نزول ہے۔

یا جیسے زمانہ قرب قیامت میں نزول کی کسی کے وقت عدل عیسوی سے عالم کی
 و برکت ۱۲ عالم ہوگا کہ انگور کا ایک خوش آتنا پھلے گا کہ گھر گھر کے لیے کافی ہو جائے
 اور ایک بکری اس کثرت سے دودھ دے گی کہ ایک قبیلہ کے لیے کافی ہوگا۔
 اس دن سکون کا یہ عالم ہوگا بیڑا ایک گھاٹ پانی پینے کے اور اس نول
 بچے سانپوں سے کھائیں گے نہ انہیں سانپ سے ڈر رہے گا نہ سانپ کو لوٹ
 نہ خوف رہے گا۔ ہر نوع و ہر نسل نوع سے امن میں ہوگی۔

تاریخ الخلفاء میں ہے کہ خلفاء عباسیہ کے زمانہ میں مامون رشید کے زمانہ
 و انصاف کا ایک داغ گندم دیکھا گیا جو کھجور کی گٹھلی کے برابر تھا۔

پس انسانی صلاح اور اس کے علم و عدل کے وجودی کلندے جمادات بناتا
 انات اور خلاصہ کہ عالم کے فندہ درہ میں امن و برکت کے آثار پیدا کر دیں
 ہوگا اس مرکز وجود کی وجودی حرکت سے پورے عالم کے وجود میں وجودی حرکت
 سکالات وجود حرکت میں آجائیں گے۔

غرض وجود کی کینائی سے وجودی آثار اور عدم کی کینائی سے عدمی آثار انسانی
 سے تمام اجزاء کائنات تک اور کائنات سے انسان تک آتے جاتے ہیں اور
 یہ انسان بواسطہ وجود و عدم کائنات کے حق میں نیز انجم کے ثابت ہوتا ہے
 انسانی تعمرات سے ہر چیز میں سے جو بھی خلقی جوہر برآمد ہوتا ہے وہ حقیقت
 ان ہی کے کنون و اجالات کی تحصیل ہوتے ہیں۔

گویا انسان مدی کائنات کا خلاصہ ہے کہ اس کے افعال سے جو کچھ اس نے
 ہوتا ہے اس کی نیز ان اند گنتی ہے اور یہ جوش و خروش و طبع اور شوق و مزاج

سے جیسی بھی حرکت کرتا ہے دجوری ہو یا سبلی یعنی اعتدال کی ہے یا عدم اعتدال کی وہ وجود و عدم کے اشتراک سے اور خود انسان کے مرکزی نقطہ وجود و عدم ہونے سے تمام اجزاء عالم میں مدبر مدبر اپنے اثرات پھیلائے بغیر نہیں اور پھر وہ اثرات بطور صدائے ہارگشت خود اسی کی طرف لوٹے بغیر بھی نہیں رہ سکتے کہ وجود کو وجود سے اور عدم سے عدم ہی کو نہایت ہو سکتی ہے۔

اس حقیقت کو مزید نمایاں کرنے کے لیے اپنے اندریوں سمجھئے کہ جیسے انسانی بدن میں ہاتھ پاؤں وغیرہ اعضاء متعدد ہیں مگر وجود سب کا ایک ہی ہے اور ایک ہی نفس سب میں موثر ہے کہ یہ سب ایک ہی نفس کے اعضاء و اجزاء ہیں اسی لیے ہاتھ کے درد سے پیر اند پیر کی تکلیف سے دوسرے تمام اعضاء کو درد محسوس ہوتا ہے ہاں مگر باوجود وحدت وجود اور توحید نفس کے انسان میں دجوری کا وہ مرکزی نقطہ جو اولیت کے ساتھ وجود کا مستقر ہے کہ تمام دجوری حرکتیں اس میں پیدا ہوتی ہیں اور پھر دوسرے اعضاء تک منتقل ہوتی ہیں۔ قلب ہے کیونکہ وہ تمام حقائق بدن کا جامع اور علم و اخلاق کا مرکز ہے اعضاء کی زندگی حرکت و علم و عمل سب کے نمونے اور مادے قلب ہی میں ہیں اور اسی لیے اس کی خوبی و خرابی پر سارے تن کی خوبی و خرابی کا دار و مدار ہے اور وہ خوبی و خرابی درحقیقت قلب ہی کی ہوتی ہے جو اعضاء سے لوٹ کر اسی کی طرف پہنچتی ہے۔

چنانچہ قلب کی ہر علمی و عملی حرکت قالب کے گوشہ گوشہ میں پھیل کر ہر عضو میں اس کے مناسب حال عمل کو حرکت پیدا کر دیتی ہے اور اعضاء کے اچھے برے عمل کے آثار بالآخر لوٹ کر پھر قلب ہی کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ یا وہ درد محسوس کرتا ہے یا فوج دوسرہ۔ پس کائنات بدن کا صلاح و فساد قلب کے صلاح و فساد پر موقوف ہے۔

وفی الجسد مضغۃ اذا صلحت	بدن میں گوشت کا ایک ٹکڑا ہے
صلح الجسد کلہ و اذا فسدت	وہ ٹھیک ہے تو تمام بدن ٹھیک ہے

فسد الجسد کلہ الا وہی
 تو تمام بدن ٹھیک ہے اور اگر وہ خراب
 ہے تو تمام بدن خراب ہے اور وہ
 قلب ہے۔

بعینہ اسی طرح انسان اپنی ثابت شدہ جامعیت کی بنا پر کائنات کا قلب
 ہے کہ اس کے صلاح و فساد پر عالم کا صلاح و فساد موقوف ہے۔ پس اگر یہ
 وجودی افعال یعنی عدل و ظلم کے افعال سے کائنات میں تصرفات کرتا ہے تو درجہ
 کے اشتراک سے کائنات کے وجودی آثار کھل کر پوری کائنات پر چھا جاتے ہیں
 اور پھر فتنوں کی صورت میں لوٹ کر انسان ہی کی طرف آتے ہیں اور اگر وہ عدلی افعال
 یعنی عدل و ظلم اور عدم عدل کے ماتحت جاہلانہ اور ظالمانہ حرکات سے کائنات میں
 تصرفات کرتا ہے تو اسی کے وجود کے اشتراک سے کائنات کی عدلی خامیات
 کھلیں گے جو کائنات بن کر عالم پر چھا جائیں گی اور پھر مصائب کی صورت میں لوٹ
 کر انسان ہی کی طرف عود کریں گے۔

غرض اس کے وجودی افعال سے کائنات میں صلاح نمایاں ہوگی اور اس
 کے عدلی حرکات سے فساد کا ظہور ہوگا اور وجود کے اشتراک سے ہر نوع میں
 درجہ بدرجہ رونما ہوگا۔ قرآن عزیز نے اسی کی طرف اشارہ فرمایا۔

ظہر الفساد فی السوء والبدن بما
 نسبت اییدی الناس لیذیقہم
 بعض الذی صلو العاصم
 میرجعون۔
 انسانی اعمال کی بدولت تمام خشکی اور
 تری میں فساد پھیل گیا تاکہ ان کے
 افعال کا کچھ حصہ انہیں چکھائے۔ امید
 ہے کہ وہ رجوع کر لیں۔

البتہ ہر چیز کا فساد اس کی نوعیت کے مناسب ہی اس سے نمایاں ہوگا جس کو
 ہم نے ابھی افراط اور عدم الاعتدال سے تعبیر کر کے چند مثالوں سے عرض کیا۔
 مثلاً زمین کا فساد و خراب ہونا ہے کہ اگلے کی صلاحیت نہ رہے۔ پادلوں کا فساد
 اس کا ہے یعنی بارش نہ ہونا۔ ہوا کا فساد و سمیت ہے یعنی امراض میلانا۔ پیاروں

کائنات عدم ثابت ہے یعنی شق ہو جانا اور بکھر پڑنا۔ دنیا فلک کائناتوں کی بے انتہائی حرکت ہے یعنی طوفان یا بندش وغیرہ جن میں انسانی تصرفات بے جا محرک ہو جاتے ہیں۔ اور اس لیے یہ فسادات بالآخر انسان ہی کے حق میں لوٹ کر تباہ کن ثابت ہوتے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ ساری خرابیاں بظاہر اسباب طبعیہ کے ماتحت رونما ہوتی ہیں انہیں انسان کی ظالمانہ حرکات سے کیا تعلق؟

تو سوال یہ ہے کہ خود اسباب طبعیہ آخر کس چیز کے ماتحت حرکت کرتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ طبیعت وجود پاکر ہی حرکت کر سکتی ہے نہ کہ معدوم رکاوٹ۔ کیونکہ عدم میں نہ تو خود متحرک ہونے کی صلاحیت ہے نہ دوسرے کو حرکت دینے کی اور جہاں اس کے لیے حرکت کا لفظ استعمال کیا گیا ہے وہ محض بھانے کے لیے اور جیسے طبیعت کی حرکت کے لیے وجود ضروری ہے تو حقیقتاً متحرک پھر وہی وجود نکلا اور جو سب کا ایک ہے اور اس میں مرکزی نقطہ وجود انسان ہے جو سارے وجودات کا جامع ہے اور ان کی حرکتوں کا گویا براہ ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ غیر محسوس طریق پر انسان کے افعال کو کائنات کی حرکت میں دخل نہ ہو۔ جیسا کہ خود کائنات کے طبعی افعال خواص و اشخاص کو انسان میں دخل ہے کہ انہی اجزاء و احوال کائنات سے اس کے مزاج صحت اور طبیعت میں فرق پڑ جاتا ہے۔

ہاں جیسے طبیعت اور اس کا وجود غیر محسوس ہے ایسے ہی انسانوں کی حرکات اور اجزاء کائنات کی تاثیر و تاثر کا رشتہ بھی غیر محسوس ہے مگر غیر منقول نہیں۔ فرض عقلی ملود پر اتنا واضح ہو جاتا ہے کہ کائنات میں انسان وجود کار مرکزی نقطہ ہے اس سے جو حرکت بھی سرزد ہوتی ہے اس کا اثر غیر شعوری ملود پر کائنات میں پیننا ضروری ہے اور اس سے لوٹ کر پھر مرکز تک آنا بھی ضروری ہے۔ پس جیسے مرکز بجز سے اٹھی ہوئی اہریں کندروں سے جا سکتی ہیں اور پھر مرکز پھر آخر کار مرکز ہی کی طرف لوٹتی ہیں۔

یا جیسے جڑ کی خوبی و خرابی شاخوں کی رنگ و روغ میں پھیل جاتی ہے اور پھر شاخوں
 کی برائی یعنی شادابی اور خشکی لوٹ کر اپنی ہی جڑ کی طرف آتی ہے اور اسے مضبوط
 ہو کر بنا دیتی ہے ۔

غرض اصل کی خوبی و خرابی کا فروغ تک پہنچنا اور فروغ سے لوٹ کر پھر نہ تک
 کوئی غیر طبعی فعل نہیں جس کے ماننے میں پسند پیش کیا جاسکے ۔ اسی طرح وجود کے
 انسانی حصہ انسان کی حرکت پوری وجود کی کائنات تک پہنچتی اور پھر اس سے لوٹ
 جو انسان تک پہنچ جاتی ضروری ہوگی ۔ اس لیے ثابت ہو گیا کہ انسانی افعال اور
 کائنات کے شرعی اثرات میں بالکل رابطہ یہ طبعی وجود ہے جو اسی کائنات میں یکسانی
 یکسانی کے ساتھ پھیلا ہوا ہے اور وہی افعال کے اثرات کائنات اور کائنات کی
 صفات نفس انسانی تک لاتا اور لے جاتا ہے اور جب کہ یہ صالح و فاسد اثرات
 یہی ہیں قانونی نہیں ہیں کہ بطور سزا و تعزیر بنائیاں ہوئے ہوں بلکہ بطور خاصیت
 یا انبیا یا ہوتے تو ماہ رابطہ بھی بخوبی اور طبعی ہی ہوتا ہے جیسے تھا جو انسان کی
 مدت سے الگ ہو سودہ وجود کے سوا دوسری چیز نہیں کہ جیسے کائنات کے خدائے
 انسانی کے بس میں نہیں کہ ان کے اصول دینے کی انسان کو شرعی تکلیف دی
 ان ہو گودہ کسی حد تک اس کے افعال سے کھٹے بھی ہوں ایسے ہی وجود بھی اس
 کے ہاتھ میں نہیں نہ اپنا نہ کائنات کا ۔

غرض طبعی آثار کے لیے طبعی ماہ رابطہ کی ضرورت ہے جو انسانی افعال اور
 کائنات کے خواص و افعال میں رشتہ ارتباط کا واسطہ ہے اور وہ وجود طبعی ہے
 انسان کے ان آیات و آیات غیر متبادل افعال کا اثرات کائنات تک اور پھر
 کائنات کا لوٹا ہوا اثر بطور رد عمل انسانی نفوس تک لانے اور لے جانے
 میں درمیانی رابطہ بنا ہوا ہے اور یہی ہے بھی زیادہ تیزی سے یہ کام انجام دیتا
 ہے اور اس طرح سے ایک حد تک انسان کی مددی حرکتوں سے کائنات کی صفات
 ان کے خون اور حدوث کی کیفیت پر روشنی پڑ جاتی ہے جو اس فصل کا موضوع

تھا۔ واللہ الحمد۔

جرائم انسانی سے کائنات میں تعمیری حرکت

اور

جرم و سزا کا درمیانی رشتہ

اب رہا ذنوب و معاصی (یعنی جان بوجھ کر خلافِ مودنی شریعت) اور ان کی انتقامی سزائوں کا درمیانی رابطہ یعنی جرم و سزا یا عمل اور جزا و عمل کا درمیانی رشتہ جس سے جرم کا اثر تو سزا و سزا دہندہ تک پہنچے کہ وہ مشتعل ہو اور سزا دہندہ کا اثر مجرم تک پہنچے کہ وہ سزا کی اذیت محسوس کرے سو ظاہر ہے کہ وہ ماہِ الربط اور رشتہ تاثیر و تاثر احساس و ادراک کے سوا دوسری چیز نہیں ہو سکتی کیونکہ سزا و تعزیر کوئی ایسی خاصیت نہیں کہ بلا ادراک و شعور اشیا سے خود بخود ابھرتی رہے بلکہ شعوری چیز ہے جو تیز و دروس عبرت لے لے کہ اس کے ذریعہ کسی فرد یا قوم کو تعلیم و تربیت دینی مقصود ہوتی ہے یا کسی نفس کو اس کے درجہ اور مرتبہ یا مقام تک پہنچا کر بطور پاداش عملِ راحت و کلفت دینی مقصود ہوتی ہے۔

اس لیے فردی ہے کہ مجرم بھی اپنے جرم کا شعور رکھتا ہو ورنہ اسے جرم پر تنبیہ و علامت کیسے کی جاتی ہے! اور سزا دہندہ بھی اس کے جرم کی برائی کا احساس رکھتا ہو ورنہ اسے سزا پر اشتعال کیسے پیدا ہو سکتا ہے! اور پھر مجرم و متعظم دونوں کے اس احساس میں وحدت و اتصال بھی ہو کہ یہ رشتہ احساس مجرم و متعظم دونوں کے درمیان حسب مرتبہ و درجہ بلا تجزیہ و انقطاع پھیلا ہوا ہو۔ تاکہ ایک کے فعل کا اثر دوسرے کے آلات شعور و ادراک تک۔ اس رشتہ احساس کی وحدت و تسلسل کی بدولت پہنچ جائے۔

گویا جس طرح لمحس اور غیر اختیار داری خاصیات یعنی نیکوئی و فحشاء میں غیر اختیار

وجود کا متصل واحد سلسلہ تاثر و تاثر کا ذریعہ بنتا تھا۔ اسی طرح یہاں اختیار کیا
 شعوری افعال اور ان کی شعوری سزا و تعزیرات میں کوئی شعوری ہی قسم شدہ ذریعہ
 تاثر و تاثر ہونا چاہیے تھا جو جرائم اور تعزیرات میں ایک کا دوسرے تک شعوری
 انداز میں پہنچا سکے۔ ظاہر ہے کہ وہ شعوری رشتہ احساس و ادراک کے سوا دوسرا
 نہیں ہو سکتا جو ساری کائنات میں وجود بدرجہ پھیلا ہوا ہے۔

فرق اتنا ہے کہ ان ذلوب کی پاداش میں جہاں تک نفوس سے نفوس کو اور
 انسانوں سے انسانوں کو سزا دلانے کا تعلق ہے خواہ وہ اپنے ہی نفس سے ابھرے
 ہوئے امراض و افکار ہوں جن سے کوئی قوم گھٹ کر ختم کر دی جائے یا دوسرے نفوس
 سے نفوس کو فائدہ کر دیا جائے جیسے قوموں کی جنگیں، قتل و غارتگری، اسارت و
 غلام سازی اور قید و بند وغیرہ وہاں تک جرم و سزا کا یہ درمیان رشتہ یعنی احساس و شعور
 کچھ زیادہ دقیق اور پیچیدہ نہیں ہے جس میں گہری نظر، حکم کی ضرورت ہو کیونکہ انسانی
 جرائم سے انسانوں کا بچرک اٹھنا، احساس و شعور ہی کی بدولت ہوتا ہے۔ خدا مجرم کے
 جرائم علم و احساس ہونے پر لمبا فاع اور نفوس میں نفرت و اشتعال پیدا ہو جانا اور
 اس اشتعال مار و گیر واد و مواخذہ و انتقام پر آمادہ ہو جانا۔ ایک ایسی بدیہی حقیقت
 ہے جس پر کسی دلیل کے قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جرائم کا علم ہونے پر یہ تو
 ادراک و شعور ہی ہوا ہے عمل کو حرکت میں لاتے ہیں اور سزا و انتقام کا عمل شروع
 ہو جاتا ہے جس سے واضح ہے کہ جرائم و تعزیرات میں جب کہ جرم و انتقام دونوں انسانوں
 ہی کے ہاتھ سے ہوں۔ علم و ادراک ہی درمیان رشتہ کا کام دیتا ہے جو مجرم کی طرف
 سے اشتعال کا اثر ختم میں اور شتم کی طرف سے ایذا و ہی کا اثر مجرم میں پہنچاتا ہے
 اگر فرضیں بے حس اور جامد تھیں ہوں جن میں کوئی شعور و ادراک نہ ہو تو فرضیں کی یہ
 تاثر و تاثر لمبی کہلانے کی جسے خاصیت کہیں گے شعوری نہیں ہوگی جسے تعزیر یا
 انتقام کہہ سکیں

البتہ جب جرائم پیشہ نفوس کو انسانی کائنات کے سزا دلانی جائے اور جرم

انسانوں کو زمین کے زلزلوں، آسمان کی طوفانی بارشوں، فضا کے مہلک طوفانوں اور یادوں کے بے پناہ سیلابوں یا حیوانوں کے انسانوں پر تسلط وغیرہ سے ہلک کر لیا جانے اور یہ سب کچھ بطور طبعی تغیرات کے نہ ہو بلکہ بطور انتقام و تعزیر کے ہو تو یہ شعوری کشتہ فطری ہو یا اسے اور حسا محسوس نہیں ہوتا کہ ان جمادات اور لائق اجزا کائنات میں یہ شعوری جوش و انتقام کیسے پیدا ہو جاتا ہے؟ اور آخر یہ معجز کیا ہے کہ اور تو ایک دم میں نفس و دنیا عادت ثانیہ بن کر شامل ہو اور اور صراطِ عدل کی دوبارہ حرکت میں آجائے۔ اور فرعون اور اس کی قوم حدود سے گندے اور اور دریائے قلم میں اس کے خلاف جوش پا ہو جائے۔

اور قوم نوح نوحوت و انانیت کی انتہا تک پہنچ جائے اور اور زمین و آسمان کے رہائوں سے پھل کر اسے پانی کا طوفان گھیرے۔ اور قوم عاد آخری سرکشی دکھلائے اور اور آندھیوں کے طوفان اس پر مسلط ہو جائیں۔ اور قوم ثمود شہوتوں کی انتہا پہنچنے اور اور فضا کے آسمانی کی ایک خاص گرج اور جگھڑان کے کیلئے پھاڑ دے۔ اور قوم عاد کی اتر اٹھ اور بغاوت حد کو پہنچے اور اور زمین سے کھول کر اسے نکل لے۔ اور قوم لوط نوازش و منکرات اور ڈکیتی وغیرہ کے جرم میں غرق ہو اور اور آسمان سے سنگ باری شروع ہو جائے اور ان کی بہنوں کو دنیا میں اٹھا کر ہٹھ دیا جائے۔ اور قوم ابراہیم سرکشی کی آخری منزل پر آئے اور اور گزند پھر دن کا بادل ان پر موت کی بارش برساتے اور اور اصحابِ قبل بغاوت و سرگردانی پر اتریں اور اور طہر ابراہیل کا آسمانی لشکر سنگ باری سے ان کے پرچے لڑا دیئے۔ اور قوم شعیب ناپ تولی کی خیانت کی حد کرے اور اور ابراہیم آسمانی سے اس پر آگ سے نکلے

کیا جمادات و نبات اور حیوانات کو انسانی جرائم کا خود بخود کوئی شعور و احساس ہوتا ہے جس سے یہ ان کے خلاف اپنی الٰہی حرکت سے بھرپور اٹھتے ہیں؟ یا کسی برہمنی مگر غرضی احساس و ادراک کا انہیں آلہ کار بنایا جاتا ہے

جس سے یہ غذاب بن کر انسانوں پر مسلط ہو جاتے ہیں ؟
 ظاہر ہے کہ اگر ان کے پیچھے کچھ قسم کا احساس و شعور نہیں تب تو رطوبت و غیرہ مضر طبعی تغیرات رہ جاتے ہیں جن میں سے غذاب ہونے کی شکل نکل جاتی ہے
 حالانکہ انہیں غذاب کہا گیا ہے ۔

اور اگر کسی احساس و شعور سے تغیرات اسی طرح نمایاں ہوتے ہیں جیسے مجرم قوم
 کے خلاف دوسرے انسانوں میں جرائم کے احساس سے غم و غصہ کا تغیر پیدا ہوتا ہے
 اور اسی سے ان کا غذاب و تغیر یہ ہونا ثابت ہو سکتا ہے ، تو اس کی کیفیت
 کیا ہے ؟ ان جرائم و تغیرات میں کشتہ ارتبا ط کس نوعیت کا ہے ؟ اور آخر
 ان انسانی جرائم اور آفات مصائب میں وہ کیا علاقہ ہے کہ ایک زمین پر بیٹھے ہوئے
 انسان کا فعل آسمان یا دریاؤں یا فضا اور ہواؤں میں حرکت پیدا کر دیتا ہے ؟
 سوائے وضاحت سے سمجھنے کے لیے اس پر غور کیجئے کہ مثلاً انسان کے
 اندر احساس و شعور کی جس قدر بھی قوتیں منفی ہیں جیسے حواس غصہ لامرہ باہرہ
 سامعہ ذائقہ اور شامہ وہ یقیناً جزوی ہیں جو بقدر حصہ ہر ہر انسان کو حسب
 استعداد ملی ہیں ۔ کل کی کل قوت ایک ایک فرد میں نہیں بھری گئی ہے کہ دوسرے
 کے لیے حصہ نہ رہا ہو بلکہ جزوی طور پر ہر ایک کو منقسم ہوئی ہیں ۔
 چنانچہ خوش گفت وانا کہ دانش بجے است
 و لیکن پر اگندہ باہر کے است ،

اس لیے ضروری ہے کہ ان جزوی قوتوں کے کلی خزانے انسان سے باہر
 ہوں جن سے یہ قوائے احساس حسب استعداد ان میں آئیں اور احساس کا
 کام انجام دیں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں سلسلہ علم و ادراک میں اصل
 وجود ان علمی خزانوں کا ہو گا کہ ان فردی اور جزوی قوتوں کا جو ہم قوم میں ودیعت
 ہوئی ہیں ساتھ ہی اس صورت میں یہ بھی ضروری ہو گا کہ ہر جس حالت و کیفیت
 کا ادراک و شعور اور ان ہی کلی قوائے ادراک و شعور کو جو احساس کے خزانے

ہیں پھر ان کے واسطہ اور طفیل سے ان جزوی اجزاء اور اک کو بالکل اسی طرح جیسے انسان میں اصل احساس اور حواس خمسہ کا خزانہ تو دماغ میں ہے جسے جس مشترک کہتے ہیں وہاں سے یہ قوائے احساس جزوی طور پر اعضاء بدن میں حسب مناسبت تقسیم ہوتے ہیں وہ قوت باصرہ جس کا خزانہ ام الدماغ میں ہے اس کا جزوی ظہور آنکھ میں ہوتا ہے۔ وہ قوت سامعہ جس کا مجموعی خزانہ ام الدماغ میں ہے اس کا جزوی ظہور کان کے پردہ میں ہوتا ہے۔ وہ لامسہ جس کا کلی خزانہ ام الدماغ میں ہے اس کی جزوی نمود ہاتھ پاؤں اور پوری جلد بدن میں ہوتی ہے۔

اندریں صورت محسوسات میں سے جب بھی کسی دیکھنے کی چیز کا احساس عمل میں آئے گا تو وہ پہلے دماغ ہوگا جو منبع احساس ہے پھر اس کے واسطہ اور طفیل میں آنکھ کو ہوگا۔ اسی طرح کسی شے کے بدن کو چھو جانے سے اگر کوئی لذت و کرب یا حرارت و سردت یا سختی اور نرمی اس چھونے ہوئے عضو کو محسوس ہوگی تو بواسطہ دماغ کہ مخزن اور اک و شعور اصل میں رہے نہ عصب۔ اس کے واسطہ سے ہی یہ ظاہری اعضاء ان احساسات سے پرکیف ہوں گے۔

چنانچہ ظاہر ہے کہ اگر دماغ فیل ہو جائے تو باوجود تمام اعضاء احساس کے صحیح سلامت ہونے کے محسوسات کا اور اک و شعور اعضاء سے ختم ہو جاتا ہے اور اعضاء بیکار ہو جاتے ہیں۔

یہی حال تمام کیفیات کا سمجھ لینا چاہیے جو ان حیات سے پیدا ہوتی ہیں کہ ان کے اور اک و شعور کا مخزن بھی یہی دماغ ہے اور اس کے طفیل میں اعضاء بدن ان کیفیات کو محسوس کرتے ہیں۔

یہ اس کی واضح دلیل ہے کہ ان قوائے احساس کے کلی خزانے یعنی ام الدماغ اور ان اعضاء احساس میں کوئی رشتہ اور رابطہ ہونا ضروری ہے جو اعضاء کو وہی احساس کرائے جو دماغ کو ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ وہ رشتہ سوائے اس اور اک و شعور کی پھیلی ہوئی طاقت کے دوسرے کیا چیز ہو سکتی ہے؟

پس اگر کوئی جسمانی عضو کی کیفیت لذت و الم کو محسوس کرتا ہے تو ممکن اس لیے کہ دماغ کی اس باطنی قوت احساس سے اس کا رابطہ قائم ہے اور وہاں سے یہ قوت کسی منفی راستہ سے اس میں آ رہی ہے۔ ہذا اگر یہ قوت رابطہ اس عضو سے کنارہ کش ہو جائے تو اس عضو کا احساس و شعور بھی رخصت ہو جائے گا۔ اگر اعضاء شہوت مثلاً اپنے طبعی افعال میں کوئی لذت محسوس کرتے ہیں تو نہ از خود بلکہ اس قوت احساس کے طفیل میں جو دماغ میں ان اعضاء تک کسی کسی رنگ میں پہنچی ہوئی ہے۔

پس اس لذت کا ادراک پہلے دماغ کو ہوتا ہے پھر اعضا متعلقہ کو۔ ورنہ اگر دماغ فیصل ہو جائے یا ان اعضاء کا کنکشن دماغ سے صحیح نہ رہے تو ان اعضاء کا شعور بھی رخصت ہو جائے۔

غرض ان باطنی قوتیں ادراک کی بدولت ظاہری اعضاء کے احساس کی بخاری قوتیں بیدار ہوتی ہیں اور اپنے افعال کے رکورد یا حفظ و لذت محسوس کرتی ہیں۔ ٹھیک اسی طرح عالم شریعت میں جو جزوی ادراک و شعور بھلا ہوا ہے وہ بلاشبہ اس احساس و شعور کا ایک اثر ہے جو احساس و شعور کے اصل خزانوں میں چھوڑا ہے۔ اگر وہاں یہ احساسات نہ ہوتے تو انسانوں میں بھی نہ ہوتے۔ اور اس لیے ضروری ہے کہ انسان ہی نہیں کائنات کی ہر وہ شے جس میں احساس کا کسی درجہ میں بھی وجود ہے اپنے احساس میں ان مخزنوں کے تابع ہو۔ اور ان مخزنوں سے ان جزوی احساسات اشیاء تک ادراک و شعور کا کوئی منفی رشتہ قائم ہو جو شعور کو بجلی کی طرح وہاں سے یہاں تک لاتا رہے۔

پس جس طرح انسانی بدن میں عمل کی قوتیں تو ہر ہر عضو کی الگ الگ ہیں لیکن وہ قوت جو سارے بدن میں اور بدن کے ہر سر گوشے بکھری ہوئی روئیں میں طرح کی طرح ورڈی ہوئی ہے وہ صرف احساس و ادراک کی طاقت ہے جس کا خزانہ تو اس کے مخصوص توانے ظم ادراک ہیں لیکن اس کا پھیلاؤ پوری کائنات میں ہے

اور اسی لیے کائنات کے ایک جزو کی خوی و خرابی کے احساس کا اثر دوسرے جزو تک پہنچتا ہے جو اولاً اور ایک شعور کے خزنوں کو ہوتا ہے اور ان کے طفیل میں تمام اجزاء کائنات کو ادھر بھیجی احساس کائنات کی مخصوص عملی قوتوں کو ابھارتا ہے اور عالم میں عجیب و غریب حرکات و مناکحتیں نمایاں ہوتی ہیں۔

پس جس طرح ایک ہی سانحہ سے درجہ بدرجہ تمام توانے بدن مختلف انواع کا اثر لیتے ہیں جو اسی مابہ الا شراک قوت احساس کے ذریعہ پہنچتا اور پہلی ہے اور اسی طرح لذت و الم اور راحت و کلفت کا شعور اس علمی اشتراک اور احساس ارتباط کے ذریعہ توانے احساس سے پوری کائنات بدن میں پھیل جاتا ہے جو درحقیقت انہی توانے اور اک کا فیض ہوتا ہے۔

مثلاً اگر پرانگ کی چنگاری پر پڑ جائے تو پیر پڑتے ہی سب سے پہلے دماغ کی توانے علیہ اور اس کی سوزش اور جلن کا احساس کریں گے ان کے واسطے سے توانے لطیفہ انقباض و ملال کا اثر لیں گے اور طبیعت گھٹنے لگے گی۔ پھر ان کے واسطے سے بدن کے اعضاء اضمحلال اور ضعف کا اثر سے کر لاغر اور رو بہ زوال ہوں گے۔

پس نفس انسانی کے کسی مصیبت سے دوچار ہونے پر دماغ کو اور اس کی شعور ہوتا ہے تو وہ کوفت محسوس کرتا ہے قلب کو وجدانی شعور ہوتا ہے تو وہ گھل گھیل جاتی ہے عنومات کوفت شعور ہوتا ہے تو وہ کمزور پڑ جاتا ہے اور بقیہ اعضاء کو اس جس اشتراک سے انفعالی شعور ہوتا ہے تو وہ پروردہ ہو جاتے اور کہلا جاتے ہیں۔ اور اس طرح معمولی سے معمولی آفت سے یہ پوری کائنات بدن بغیر توانے احساس قبلانے مصیبت ہو جاتی ہے اور ہر ہر جزو بدن کو اپنی اپنی نوعیت اور مناسبت حال سے جو کوفت محسوس پہنچتی ہے وہ درحقیقت اسی احساس و شعور کے پھیلاؤ سے پہنچتی ہے اور گویا قلب و دماغ کا فیض ہوتا ہے جو عوام قوی و اعضاء بدن تک آتا ہے جسے مزید وضوح کے لیے یوں سمجھئے کہ کسی حادثہ سے قلب

میں علمی تاثر آجانے کے بعد اس بعد اور اک سے کچھ لطیف برقیاتی اور لاسکلی قسم کی وجودی شعائیں دماغ تک جاتی ہیں جن سے اس کی ٹھنری مشنری حرکت میں آتی ہے پھر دماغ سے کچھ اور غیر برقی شعائیں جو پہلی شعاعوں سے لطافت میں کم ہوتی ہیں ان تو اسے عملی تک جاتی ہیں جن کے عمل کا نتیجہ قلب میں ٹھننا ہوا تھا اور جن سے یہ عملی قوتیں حرکت کرتی ہیں۔ پھر ان قوتوں سے ذرا غلیظ و کثیف اور مادیت سے قریب قسم کی شعائیں ان اعضا، بدن تک پہنچتی ہیں جن سے عمل مطلوب سرزد ہوتا ہے جس سے یہ اعضا جو ارج عمل مطلوب کے لیے حرکت کرنے لگتے ہیں پس یہ شعائیں بھی وجود ہی کی ہوتی ہے اور وجود ہی کی ڈوری پر اس طرح دھڑکتی ہیں جس طرح کسی انجن میں بجاپ کے فخرن سے آئیم کی لطیف شعائیں پائپ کے راستہ اولاً انجن کے پسٹن پر اور اس کی حرکت سے پھر دوسری آئیمی شعائیں نکل پڑندوں تک اور وہاں سے پھر کارٹر مشین کے پیسٹوں تک جا پہنچتی ہیں اور اس طرح آئیم کے ان تار ہانے شعاع سے پوری مشین حرکت کرنے لگتی ہے۔

اگر ہم سڈز پر بحث میں اسی حقیقت کو اصطلاحی الفاظ میں ادا کریں تو اس طرح کر سکتے ہیں کہ :

کسی آفت کا احساس کر کے قلب، دماغ کو اپنے تاثر کا الہام کہتا ہے یہ الہام تو اسے احساس پر آتا ہے پھر یہ تو اسے احساس جو بدنی جہاں کا ملا، اسفل ہے پھر تو اسے لمبی یا تو اسے غلیظ اپنے اپنے اعضا کو الہام کرتے ہیں کہ وہ حرکت میں آئیں اور اثرات جس سے اعضا اس مصیبت کا احساس کرنے لگتے ہیں اور حسب الہام اس کے دفعیہ کے لیے حرکت میں آجاتے ہیں۔

بہر حال اس تقریر سے یہ واضح ہوگی کہ عضو کی تکلیف یا مصیبت کا احساس دوسرے عضو کو ضرور ہوتا ہے اور بغیر قوائے اور اک و شعور ہوتا ہے نہ کہ از خود اور خود بخود۔

اب اس پر غور کیا جائے کہ جس طرح کائنات بدن میں مصیبت جن کے عموم

واشترک سے مصیبت اور اس کا تاثر بھی عام اور مشترک ہو جاتا ہے۔ اسی طرح مصیبت کے حدوث اور آپٹنے کا سبب بھی کسی نہ کسی جہت سے ملتی تو اس نے اور اک و احساس میں؟ اور وہ اس طرح کہ ان تو اپنے منکر کے علمی تقاضوں کی مخالفت اور ان کے کھانٹے پونے علم کی خلاف ورزی سے ہی یہ آفات و مصائب ابھرتی ہیں مگر نفس انسانی ان بچے جنہوں کے علم و ہدایت کی روشنی میں رہ نوردی کرے تو اس کے دست و بازو اور دل و دماغ کو کبھی کبھی حقیقی کوفت اور مصیبت کا سامنا کرنا پڑے۔

پس کائنات بدن کے حدود اور دکھ کی مصیبتیں درحقیقت ان تو اپنے اور اک کے علم و خبر اور احساس کا ثمرہ نہیں بلکہ ان علمائے بدن تو اپنے اور اک و احساس سے سرکشی اور ان کے اور اک و اجناد کی خلاف ورزی کا نتیجہ ہیں جو نفس کی جبلت و حکمت اور بے علمی و بے اعتدالی سے نمایاں ہوتی ہیں۔

اور یہ ایک قدرتی چیز ہے کہ جس مادہ کے کوئی فعل اس کے مناسب سرزد ہوتا ہے تو اس فعل سے اس مادہ میں انبساط پھیلاؤ اور رسوخ قائم ہو جاتا ہے اور جس مادہ کے خلاف اس کی ضد کے کوئی فعل سرزد ہو تو اس میں انقباض پیدا ہوتا ہے اور وہ سکڑ کر مضطرب ہو جاتا ہے۔

مثلاً دلدرد ہش اور غطا و نوال کے افعال بلاشبہ مادہ نفا میں انبساط پیدا کریں گے کہ وہ ہی ان کی جڑ ہے اور غطا ہے کہ پھول تپتی اور برگ و ہاس کی زیادتی سے جڑوں میں بسط و انبساط ہونا قدرتی ہے کہ یہ برگ و بار اس جڑ سے نکل کر آ رہے ہیں گویا جڑ ہی ہے جو ان کے راستے سے دلدرد تک پھیل ہوئی اور غبط ہو رہی ہے۔

غرض اپنی فرع سے اصل کو قوت و فرحت اور بسط و انبساط حاصل ہونا ہے ہاں اس کے بالعمامہ دلدرد ہش سے نکل کے مادہ میں انقباض و اضطراب کا ہونا بھی لازمی ہے کہ غطا و وجود و حرمت اس مادہ سے مناسبت ہی نہیں رکھتا بلکہ اس سے منافات کا تعلق رکھتا ہے اور ہرسانی نشے میں قبض و انقباض کا پیدا ہونا لازمی ہے اسی

اصول پر حیب انسان سے غلامانہ اور عادلانہ انفعال ظاہر ہوتے ہیں تو قدرتِ قادر نے
 علم و ادراک میں انبساط و روح اور اس نفس کی طرف جھکاؤ اور رجحان بڑھا ہے
 کیونکہ اس کے برعکس اگر انسان سے غلامانہ اور جاہلانہ حرکات سرزد ہوں گی اور یہ بدی
 حرکتیں اپنے آثار و لوازم کے لحاظ سے اپنے محرک عضو کے لیے مصیبت ثابت ہونگا
 تو اس سے کوفت اور انقباض بھی سب سے پہلے ان ہی توانائے ادراک کو پیش آئے
 گا اور ان میں ہی اولاد و بالذات اس ظالم و جاہل نفس کے خلاف غم و غصہ کی لہر دوڑ
 جائے گی جو ان ہی کے شان کے مناسب ہوگی اور شفقتِ آمیز جنیلا سب ہی
 پیدا ہوگی جو ان ہی کے نوعیت کے مطابق ہوگی جس سے بالآخر یہ توانائے ادراک
 بدنی نظام کی مصلحت اور مفاد عام کی خاطر اس فساد زدہ عضو کے معالجہ کی طرف
 بالبعوض متوجہ ہو جائیں گے اور اسی اشتراکِ احساس کے ذریعہ جو ان توانائے وسیلہ
 سے دوسرے اعضاء بدن کو مسلط کرنے پر مجبور ہوں گے تاکہ اس عضو کو اس کے
 واسطے سے باقی ماندہ بدن کو اس فساد سے بچالیں خواہ اس سلسلہ میں اس عضو کے
 ساتھ تمام اعضاء بدن کو کچھ نہ کچھ ازیت بھی کیوں نہ برداشت کرنی پڑے۔
 مثلاً یہ توانائے ادراک بدن کے کسی ناسدادہ گٹھے ہوئے یا زخم آلود عضو پر اپنے
 علم و تدبیر کی مدد سے کبھی تو اسی بدن کے ہاتھ سے تیز اور جراثیم کش دوائیں چھڑکوا
 دیتے ہیں جن سے اس عضو میں آیا ہوا مادہ فاسدہ سوخت ہو جائے یا اس عضو کو
 سنت بندھنوں سے بچھڑا کر اس کی نقل و حرکت کی آزادی سبب کر لیتے ہیں تاکہ
 اس کی جانب خون کا دوران کم ہو جائے اور اس خوف اور ناسکو عضو کو خزانہ بدن
 سے جو قوت پہنچ رہی تھی اور اس سے بچائے صحت کے مرض کو مدد مل رہی تھی وہ
 رک جائے یا بذائقہ اور تلخ دوائیں خود اسی نفس کے ہاتھوں کام و دھن کی تمنی
 کے ساتھ خوف بدن میں اتار دیتے ہیں تاکہ مادہ فاسدہ کا اخراج ہو کر اس عضو
 ماندہ اعضاء ماندہ اعضاء بدن کو مصیبت مرض سے ٹھیکہ رامیتر آجائے کہ انہام
 کی صحت آفاقہ کی اس تمنی اور کلفت کے بغیر میرا آئی ممکن نہیں ہوتی۔

اور یا پھر بعد مایوسی اس عضو مازون ہی کو کٹوا کر پھینکوا دیتے ہیں تاکہ اس عضو کا یہ مایوس العلاج مرض اور فساد دوسرے اعضا تک سرایت نہ کر جائے اور ظاہر ہے کہ کائنات بدن کے مجموعی مفاد کے لیے ایک عضو کے جزوی نقصان کو گوار کیا جانا علم و عقل کے خلاف نہیں بلکہ سراسر اسی کے مطابق ہے۔

غرض ایک خاص عضو کے مرض و مصیبت کے تدارک کے لیے خود اعضا بدن ہی بقا خا نے نوعیت کاٹ تراش اور تصفیہ و تزکیہ کی طرف اسی رشتہ احساس و ادراک سے دوڑ پڑتے ہیں جو ان میں مشترک ہے۔

حکویا یہی قرار دے کر ادراک مرض و مصیبت کو بھی محسوس کرتے ہیں اور پھر یہی قرار دے کر ادراک دوسرے اعضا کو حرکت میں لاکر اس مازون عضو کی اصلاح دیاست بھی کرتے ہیں جو درحقیقت اس کے تصفیہ اور پورے بدن کے مفاد کے لیے ہوتی ہے۔

ہاں پھر قرآن نے ادراک اس معاملہ و تدارک اور اصلاح بدن میں صرف اعضا بدن ہی کو استعمال نہیں کرتے بلکہ خارج بدن کے بھی تمام ان وسائل کو حرکت میں لے آتے ہیں جن کو اس فساد میں اس جاہل و ظالم نفس اور بے شعور طبیعت نے استعمال کیا تھا۔ براہیم کش و دوائیں نباتات اور جمادات کی ہوتی ہیں۔ گویا نباتات و جمادات بھی اس بدنی اصلاح کے لیے کھڑے کر دیئے گئے۔ اور پریش کی جھریاں اور فشر بہر حال معدنیات کی ہوتی ہیں۔ گویا معدنیات بھی اصلاح کے سلسلہ میں لے آئے گئے۔ آگ اور گرم پانی سے اعضا کو تپایا گیا۔ گویا عناصر بھی اصلاحی سلسلہ میں کھڑے کر دیئے گئے۔ خون فاسد و سہنے کے لیے جو نکھیں لگوائی گئیں۔ گویا حیوانات کو اصلاح بدن کے سلسلہ میں لے لیا گیا۔

خلاصہ یہ کہ اصلاح نفس کے سلسلہ میں ساری کائنات جمادات و نباتات و حیوانات وغیرہ میں حرکت پیدا ہو جاتی ہے کیونکہ خدا و نفس میں بھی یہی اجزائے جہانہ اور ظالما ز طور پر استعمال کیے گئے تھے اور جمادی و نباتاتی اور حیوانی قذائف

نے ہی بدن کو قوت دے کر نہاد شراب وغیرہ جرائم کے لیے تیار کیا تھا۔ نباتات کے پھل پھول یا شراب کی کشید میں کام آنے تھے۔ زرد جامہ ہر سے قند بازی نے جنم لیا تھا اور زندگی کی تھی۔

پس جب یہ رسائل ماحی اور مظالم میں کام آنے لگے تو یا نفس انسانی نے ان کی مدد سے ہی یہ ملک لذت حاصل کی تھی جس سے وہ تباہ ہو گیا تو زندگی طہ پر سزا و تعزیر میں بھی ان کی شرکت ضروری تھی اور ناگزیر تھا کہ جو رکے ہاتھ کاٹنے میں لوبا، بیت مارنے میں بکڑی، وہ زنی میں حیوانات کا چٹڑہ، خون چوسنے میں حیوانات، آپریشن کرنے میں آہنی چھری، تلخ و دافوں میں نباتات و معادن، زانی کو گنگا رکرنے میں تھپڑ اور بھانسی رننے میں قاتل نفس پر جلاؤ کے نفس کا تسلط کا فرما ہوتا کہ جرم کے رسائل سزا کے بھی رسائل نہیں۔

یا بالفاظ دیگر آلات جرم ہونے کے سبب جرم کے ساتھ خود بھی سزا پائیں اور اپنے مقام سے گرا دیئے جائیں۔

غرض انسان اپنے ہی اجزاء بدن پر ان کی بے اعتدالیوں کے سبب خود اپنے ہی دوسرے اجزاء بدن کو ان کے تمام اندرونی اور بیرونی رسائل سمیت مسلط کرتا ہے تاکہ کائنات بدن کا فساد دور ہو کر اس میں نظام صالح پیدا ہو جائے اور یہ سب کچھ نفس تو اپنے اور اک کے علم و حسن لی بدلت نظہور میں آتا ہے ورنہ اگر حواس خمسہ ظاہرہ اور حواس خمسہ باطنہ جو اعضا کو اس اور اک کے اشتراک سے اور اک کے لایق جس سے فساد زدہ اجزاء کا مصالحہ اور تدارک ہو تو نہ فاسد عضو ہی درست ہو سکتا ہے نہ کائنات بدن میں نظام صالح ہی قائم رہ سکتا ہے اور نہ ہی تعدی مصائب سے دوسرے اجزاء محفوظ رہ سکتے ہیں۔

پس کائنات نفس میں دفاع مصائب اور اور اک مصائب کا محور تو یہ تو اپنے اور اک ٹھہرتے ہیں اور وہ مصائب کا ذریعہ تو اپنے لبعید ثابت ہوتے ہیں جن میں شعور وارد اک نہیں ہے یعنی عدم علم سے تو مصائب آتی ہیں اور علم سے دفع ہوتا

ہیں جبکہ اس کے ساتھ عقل و اعتدال قائم ہو۔

یہ ہے انسانی وجود اور عالم انفس کا ایک بنیادی نقشہ جس میں اعلائے وجود اسفل وجود پر اور بالفاظ دیگر دنی جہان کا ملاء اعلیٰ ملاء اسفل پر اور ملاء اسفل اجزاء بدن پر اپنا کل کرتا ہے جن میں مابہ الاشترک اور مابہ الرابطہ اور پس سے نیچے تک صرف ہیں اور اک واحد اس ہے مگر تفاوت مرتب، تفاوت درجہ اور تفاوت نوعیت کے ساتھ جس سے لذت و کلفت پورے بدن میں سرایت کرتی جاتی ہے۔ ٹھیک اسی طرح پر اس آفاقی جہان کو بھی سمجھئے کہ اعضا بدن کی طرح یہ کائنات بھی چھوٹے بڑے اجسام اصغریاں اجزاء زمین و آسمان، بحر و بر، جوار و نبات حیوان و انسان اور جن و ملک پر مشتمل ہے۔ لیکن یہاں بھی یہ اجسام عظام خود اصل وجود نہیں محض منسلک ہر وجود ہیں اصل وجود یہاں بھی اس جہان کے بالکل توئی ہیں جو ان ظواہر کو نشوونما دے کہ خود ان میں جلوہ گہ میں ادبی توائے شعور و ادراک اس جہان میں وجود کا اعلیٰ ترین حصہ ہیں جن کے طبعی ایما، اشارہ پر یہ کائنات اور اس کے چھوٹے بڑے اجزاء حرکت میں آتے ہیں۔

پھر اس انفسی عالم کی طرح یہاں بھی بالکل توئی ایک ہی نوعیت کے نہیں بلکہ دو ہی قسم کی تو ہیں اس آفاقی عالم میں بھی کد فرما ہیں۔ ایک توائے علم و ادراک، اور ایک توائے علم و انساب، جن کے لیے یہ بحر و بر و غیرہ بمنزلہ اعضاء و اجزاء کے ہیں جن کی حیثیت ترکیبی سے اس کائنات کا نام جہاں اور عالم ہوا ہے۔

پس یہ عالم مجموعہ ہے توائے ادراک، توائے عمل اور اعضاء عمل کا۔ جن میں توائے شعور و ادراک اس جہان کے وجود کا اعلیٰ ترین حصہ ہیں جو اس جہاں میں محرکات اور داعی پیدا کرتے ہیں توائے عمل متوسط درجہ کا وجود رکھتے ہیں جو توائے علم سے متاثر ہوتے ہیں اور اعضاء میں موثر ہوتے ہیں اور سب سے ادنیٰ درجہ کا وجود ان اجزاء کائنات کا ہے جو محض نمائش ہے اور صرف کھلنا پر بار ڈالتا ہے خواہ وہ زمین و ملک ہو یا بحر و بر وغیرہ کہ انہیں سائے تاثر اور

اسی باطنی محرک کی تحریک سے حرکت کر لینے کے اور کوئی طاقت نہیں لی
اس لیے ان کا وجود سب سے زیادہ ضعیف اور کمزور ہے اور اسی
لیے وہ ازلت و فنا و بقا اور تغیرات کی کشمکش میں مبتلا رہے
پھر ان تو انے اور اک میں چونکہ احساس و شعور کی نوعیتیں متعدد
اور مختلف ہیں اس لیے سرحد اور اک کا ایک مخصوص مسئلہ اور متغیر
بھی ہے جسے اس نوع احساس کے مناسب ہی بہیت نہیں جتنی ہے
اور پھر اس بہیت کے مناسب ہی اس کا ایک مخصوص اسم و لقب
بھی ہے تاکہ اسم کے ذریعہ بہیت کا اور بہیت کے ذریعہ اس نوع
اور اک کا تعارف ہو سکے۔

جیسے مثلاً کائنات انفس میں تو انے احساس کی مختلف انواع۔
سمیع، بصیر، ذوق، شہم اور لمس ہیں۔ ان پانچوں کے پانچ متغیر ہیں
جن میں ان کا خزانہ کمون ہے۔ اور ان پانچوں کے ازلت کے
پانچ ہی مخصوص اسماء ہیں۔ یعنی آنکھ، کان، ناک، زبان اور بدن جس کے
ذریعہ سے ان کا تعارف ہوتا ہے۔

پس جب بھی کوئی آنکھ کا نام لے گا تو قبدرت آنکھ کی بارامی بہیت
نومین میں آجائے گی اور اس نام اور بہیت سے پھر قدرت
توت بینائی کا تصور ذہن میں قائم ہو جائے گا کہ یہ اسم درسم
اسی قوت کے تعارف کے لیے وضع کیے گئے تھے۔

توت لامر سارے بدن میں پھیلا دی گئی ہے۔ گویا اس کے
سارے بدن کو ایک بہیت بنادیا گیا ہے کہ اسے دیکھتے ہی
چھو جانے کا تصور منبذ ہوتا ہے۔

اسی طرح دوسرے قوتی کو بھی کھلمسینہ اچھا ہے کہ ہر قوت کے
مناسب ہی اسے بہیت دی گئی ہے جسے دیکھتے ہی اصل قوت باق

اسکا تصور ذہن میں آجستہ ہے اور ہر ہینیت کا نام لیتے ہی اس ہینیت کا دھیان قائم ہو جاتا ہے۔

بعینہ اسی طرح کائنات آفاق میں بھی تو اس نے اور اس کی پھر انواع کی ہینیات اور پھر ہینیات کے القاب و اسماء ہیں جو باہم متناسب ہیں کہ پیرائے کے تصور سے حقیقت کا تصور دل میں آجاتا ہے۔ فرق اتنا ہے کہ کائنات نفس میں ان انواع کی ہینیات اعراض کی صورت میں ہیں کہ کائنات انسانی مجموعہ اعراض ہے اور کائنات آفاق میں ان انواع کی ہینیات جواہر و ایمان کی صورت میں ہیں جو ان تو اس نے اور اس کا منظر قائم ہیں کہ یہ جہان ہی اعیان ثابت کا جہان ہے۔

پس یہی قوت ہے اسی کی نوعیت کے مطابق اس کی ہینیت دھنی گئی ہے جو اس قوت کے تعارف کا ذریعہ اور اس کے لیے منظم اتم ہے۔

گو یا کہ کوئی علم کی مختلف انواع اور قسب کی کلی کے متفاوت افراد کو مشکل دیکھنا چاہئے تو وہ ان پیکروں کو دیکھ لے اگر ان کے دیکھنے کی بنیائی رکھتا ہو۔

اور پھر ان نظام علوم و ادراکات کے مخصوص القاب و اسماء ہیں پس عالم انسان کے ان ہی تو اس نے اور اس کا احساس نے خزانوں اور مخزنوں کو شریعت کی زبان میں ملا لکھتے ہیں۔ ان ملا لکھ کے پیکر ان ہی قوت کے متناسب شان ہیں جن کا وہ منظر بنائے گئے ہیں۔

اور پھر ان پیکروں کے مخصوص اسماء ہیں جیسے جبریل میکائیل اسرافیل عزرائیل وغیرہ

یہ درحقیقت علوم و کمالات کے حصصِ عظیم ہیں جن کے ذریعہ علم و عقل کا تعارف ہوتا ہے اور جہاں سے علم و عقل تقسیم ہوا ہے اور جیسے کائنات انسانی میں تمام حواس کے مجموعی مخزن کا نام حسِ مشترک ہے جس کا مستقرام الدماغ ہے ایسے ہی کائناتِ آفاق میں تمام علوم عقل و نقل کے جامع مخزن فرشتہ کا نام جبرئیل ہے گویا یہ کائنات کا اُم الدماغ ہے جن کا کام ہی وحی الہی کے ذریعہ پر قسم کے علوم عقل و نقل کا عالموں پر اتارنا جانا اور علم الہی کو غیب کے خزانوں سے شاہد کی طرف منتقل کرنا ہے پس جب یہ بھی نام لیا جائے گا تو قدرِ واقعہ کاروں کا فرسِ علوم الہی اور وحی ربانی کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

یا جیسے دائرہ علم و احساس ہی زبانِ نقلی و کلام کا خزانہ ہے جس کے ذریعہ علوم فرشتہ ہیں ایسے ہی ان آفاقی علم مثلاً روح نامی فرشتہ علی کلام اور لغات مختلفہ کا خزانہ ہے جس کو ہزاروں زبانوں اور ہزاروں لغات کے ساتھ احادیث کا موصوف بنایا ہے۔ یا جیسے حواسِ مذکور میں مخصوص ماکو کا سماع ذکر کے لیے بنا۔ اور ان گنت تعداد میں جمع ہو جانا۔ یا جیسے ذکر اللہ کے بین کلمات کو اٹھانے اور بارہ قدس تک لے جانے کے لیے مخصوص تعداد میں ماکو کا مبارکہ کرنا جیسے بعض صحابہ کا واقعہ پیش آیا۔ یا قرآن سننے کے لیے بعض صحابہ کی تفاوت کے وقت ماکو سکینیت کا بصورتِ تدریل ملنے ہو کر جمع ہونا سب ہی علم و اندک کی شانیں ہیں کسی موقع پر علم لیا گیا ہے اور کسی موقع پر بے جایا گیا ہے جیسے حواسِ انسانی میں اخذ اور افادہ دونوں ہی شانیں موجود ہیں ناقلہ علوم و حسی ہے اور سامعیت ہی ہے پس ماکو میں بعض علوم لے گئے ہیں جو بنزلہ زبان و قلم کے ہیں اور بعض لے جاتے ہیں جو بنزلہ سمع کے ہیں مگر سلسلہ یہ مکمل علم و احساس ہی کا ہے اس لیے یہ ماکو ہی اس عالم کے لیے اور اک و احساس کا خزانہ ثابت ہوتے ہیں جو اس جہان کی آنکھ، کان اور اندک واقع ہوئے ہیں پھر جس طرح سے النفس میں حواسِ خمسہ کثیرہ قلب کے پیادہ و اشارہ کے تابع ہیں کہ ادھر قلب نے چلنے کی ٹھانی اور ادھر بلا توقف پیروں نے چال چلنی شروع کر دی۔ اور قلب نے دیکھنے کا ارادہ کیا اور ادھر فوئذ آنکھ کی پکیں اٹھ گئیں اور رویت و بینش کا عمل شروع ہو گیا۔ قلب کی کوئی ادنیٰ تا فراتی ان قوانینِ احساس کی طرف سے نہیں ہوتی البتہ

اسی طرح عالم آفاق کے یہ قوائے عظیم بھی قلب موجودات یعنی عرش الہی کے احکام اور نشاء کے بندے ہیں کہ اور حشر شیت کا تقاضا ہوا اور ادھر انہوں نے تعمیل کی۔

لَا یَعْبُدُونَ اللہَ مَا اَصْرَحَہُمْ و
جس حیرہ کا انہیں حکم دیا جاتا ہے اس میں
یَفْعَلُونَ مَا یَأْمُرُونَ -
خدا کی نافرمانی نہیں کرتے اور وہی کرتے
ہیں جس کا حکم دیا گیا ہو۔
(القرآن العظیم)

پھر حال ان قوائے اور اک (طاہرہ) کے اور اک مختلف ہی مگر تدوین و تشرک کے طور پر ان سب کا جو ہر کلی علم و ادراک اور عقل و شعور ہے اور اس لیے اگر انہیں حواس و مافی کی طرح اس عالم کے قوائے اور اک و شعور کا لقب دیا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔

پس جس طرح بنی کائنات میں جہاں بھی احساس و ادراک کا کوئی پر تو ہے وہ ان ہی حواس خمسہ کا اور مافی قوی کا فیض ہے ایسے ہی اس آفاقی کائنات میں جہاں بھی اور جس نوع میں کسی قسم کے اور اک و شعور کی کوئی کیفیت موجود ہے وہ بلاشبہ اس نوع ملکی کا فیض اور پرتو ہے اس لیے اس کائنات عالم میں اعلیٰ ترین وجود ان ہی قوائے باطن کا ہوگا جن کی بدولت اجزاء عالم کی نقل و حرکت اور بود و نمود قائم ہوگی۔

پھر کائنات انفس ہی کی طرح اس آفاقی جہاں میں بھی قوائے اور اک و شعور کے ساتھ کچھ قوائے عقلی ہیں جو ان ہی عاقلوں سے ہیں جو حکم قوائے علم اجزاء عالم کو ان کے متعلقہ و مخالف و امثال پر اجاڑتے ہیں خود بھی متحرک ہیں اور اجزاء کائنات کو بھی حرکت میں لاتے ہیں گویا جیسے ہمارے اندر قوائے اور اک فکروں سے اوجھل ہیں ایسے ہی کائنات میں یہ قوائے عقل بھی تھک ہوں سے مخفی اور پوشیدہ ہیں کوئی کتابت اتمال پر مقرر ہے، کوئی رزق آرنے پر، کوئی بارش لانے پر، کوئی ہوا چلنے پر کوئی سورج کو گھما کر، کوئی پھل پھلانے پر ہے کوئی بنی آدم کی حفاظت پر کوئی رجم واد پر ہے کوئی تقدیرت کی نوشت و خواند پر، کوئی عرش کے سنبھالنے پر ہے کوئی عالم کی آبادی پر، کوئی موت پر اور کوئی حیات پر وغیرہ وغیرہ جس پر سینکڑوں احادیث شاہد ہیں۔

غرض لا تعداد ہی طاہرہ عقلی خدمات پر مقرر ہیں اور لا تعداد ہی بنی آدم سے ملے کام

لیئے اور انہیں خدمات پہا بھارنے پر جیسا کہ ایثار بالخیر کی حدیث سے واضح ہے۔
یا جیسا کہ رمضان کے منادی کی بابت حدیث میں ہے کہ وہ ہر باغی خیر کو آتش
اور ہر باغی شر کو انہر کی نذر دیتے ہیں وغیرہ۔

بہر حال جیسا کہ انسان کائنات میں انفراد کی زندگی تو اپنے باطن کی زندگی سے متعلق
ہے ایسے ہی اس جہاں میں بھی زمین و آسمان اور بھر و برادران کی درمیانی مخلوقات کی
زندگی ان نفوس باطنیہ پر متعلق ہے۔ فرق یہ ہے کہ ان عالم انفس کے بواطن کو قوی کہتے
ہیں اور عالم آفاق کے بواطن کو ملائکہ وہاں کے قویٰ اعراض ہیں اور یہاں کے ایمان۔
وہاں بھی یہ تو اپنے باطن کچھ ظہری ہیں کچھ علی۔ یہاں بھی کچھ ملائکہ ظہری ہیں کچھ علی۔ وہاں ظہری قوی
کو محاسن اور مشاہدہ رک کہتے ہیں۔ یہاں ملائکہ مقررین کہتے ہیں۔ وہاں بھی یہ تمام قوی
واسطہ اور بلا واسطہ ظہری اشارت کے تابع ہیں چنانچہ کسی قلب کے اشاروں کی نافرمانی
اور عصیان نہیں کرتے وہاں بھی ملائکہ عرش اشاروں کی کبھی خلاف و نہی اور عصیت
نہیں کرتے۔

غرض اس آفاقی کائنات کے ایسے انفعی کائنات کی طرح تو اپنے علم اور توانائے عمل
واجب طوع و پشابت ہو جاتے ہیں جن میں اسما و اور نوعیت کا فرق ضرور ہے مگر حقیقت
کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں۔

پس جیسے کائنات انفس میں تو اپنے عمل خاص خاص نوعیت کے ہیں اور مخصوص
ہی اعضاء میں سمائے ہوئے ہیں۔ چنانچہ قوی بیرون میں ہیں اور لین دین کے قوی
ہاتھوں میں وغیرہ اور وہ بھی اس طرح کہ جو قوت جس عضو میں ہے وہ دوسرے میں
نہیں یعنی قوی بھی مخصوص اور ان کے مطلق ہر اور مواضع قرار بھی مخصوص۔ ایسے ہی آفاقی
کائنات میں بھی تو اپنے عمل کی جیسے فواعل مخصوص ہیں ایسے ہی ان کے مواضع بھی مخصوص
ہیں کہ ایک کی قوت دوسرے میں نہیں پہنچ سکتی اور نہ اپنا کام دوسرے جزو سے لے سکتی ہے
نشد و نما اگر نبات میں ہے تو حیا وین نہیں جس و حرکت اگر حیوان میں ہے تو نبات میں نہیں
فلق و فکر اگر انسان میں ہے تو حیوان میں نہیں۔ تجر و اگر فرشتہ میں ہے تو انسان میں نہیں۔

غافل کی قوتیں خود بھی منقسم ہیں اور منقسم ہی اجزاء کائنات میں مٹی ہوئی ہیں۔ عالم کا ہر جزو دوسرے جزو سے متنازع ہے۔ گویا ان مختص قوتوں کے ذریعہ عالم کے اجزاء ایک دوسرے سے جدا تو ہو سکتے ہیں۔ مل نہیں سکتے۔ کیونکہ خصوصیات کے سبب ہر شے دوسری سے متنازعہ الگ ہوتی ہے۔ نہ کہ رتلی مٹی ہے کیونکہ باہمی ملاپ کسی قدر مشترک سے ہوتا ہے نہ کہ قدر مختص سے۔ پس ظاہر ہے کہ وہ قدر مشترک جو سارے عالم کے جزو جزو میں مشترک اور ملا فضل پوری کائنات میں روت کی طرح دوڑی ہوئی ہے وہ صرف احساس و ادراک کی طاقت ہے نہ کہ مل کی قوت، یہ الگ بات ہے کہ اس قوت و ادراک کا مرکز اور مستقر وجود کا ایک اعلیٰ حصہ ہے جسے ابھی ہم نے ملائکہ کے عنوان سے تعبیر کیا ہے لیکن اس سے اس دعویٰ میں فرق نہیں پڑتا کہ یہ طاقت تمام اجزاء کائنات میں بکھری ہوئی ہو اور انہی ملائکہ کا فیض ہو جیسے حواس کے فیض سے پورے بدن میں حس و ادراک کی طاقت پھیلی ہوئی ہے گو ان کا مستقر مضمون ہے ہی وجہ ہے کہ ہر جزو کائنات کو اپنے طبعی وظائف کا شعور ہے خواہ وہ کہیں کھوپڑی رنگ کا ہو اور کہیں تشربی رنگ کا خواہ وہ کسی نوعیت کا بھی ہو۔ ارشاد ربانی ہے ..

ربنا الذی اعطی کل شیء خلقہ ہمارا پروردگار وہ ہے جس نے ہر چیز کو نظم ہدیٰ . اس کی خلقت عطا فرمائی اور پھر اسے ہدایت فرمائی۔

پھر یہ شعور و ادراک خلقت کے بعد پروردگار کی ہدایت قبول کر لینے ہی تک محدود نہیں بلکہ اس ہدایت کی تعمیل کا بھی ہر مخلوق میں جذبہ اور داعیہ ہے اور وہ اس جذبہ کو ملنا ظاہر کر کے ہی اپنی اصل (حق تعالیٰ) سے وابستگی دکھلا سکتی ہے۔ قرآن نے ہر چیز کو قانت اور مطیع حق کہا ہے ارشاد ربانی ہے۔

کل لہ قانتون ہ ہر چیز اسی کی مطیع اور فرمانبردار ہے۔

پھر یہ قنوت و طاعت نہ صرف اجمال ہی کی حد تک ہے بلکہ ہر ہر جزو کو تفصیلی طور پر اپنی عبادت کی اطلاع وسیع و تنہید کا شعور بھی ہے ارشاد حق ہے۔

وان من شیء الا یسمع بجمہ ۲
 وکن لا یفقدون تسبیحہم
 اور کوئی چیز بھی ایسی نہیں جو خدا کی حمد
 و تسبیح نہ کرتی ہو ہاں انسان سب کو
 سمجھتے نہیں۔

پھر نہ صرف ازکار ہی کی حد تک ان اجزاء عالم کو شعور ہے بلکہ اشغال اور مشاغل
 ذکر یعنی نماز تک کا بھی انہیں شعور و ادراک دیا گیا ہے ارشاد حق ہے۔
 سن قد علم صلوٰۃ و تسبیحہ
 ہر چیز خدا کی تسبیح اور اس کی نماز کو جانتا
 ہے۔

جس سے واضح ہے کہ اس کائنات کا مشترک سرمایہ جو اس کے فطرہ فطرہ میں
 پیدا ہوا ہے وہ علم و ادراک ہے جو ہر ایک جزو کو اسی کی استعداد و نہایت کے
 مطابق عطا ہوا ہے اس شعور پر صرف شریعتیں ہی اپنے علم کی روت ناطق نہیں
 بلکہ جاہل ماریت نے بھی جدید اکتشافات و ایجادات کی رو سے اس کا اعتراف
 کر لیا ہے کہ کائنات کے فطرہ فطرہ میں احساس و ادراک کی دولت اسی طرح و ریت
 کی گئی ہے جس طرح بدن انسانی کے جزو جزو میں جس کی قوت بکھری ہوئی ہے
 جس پر دگر یافتہ ڈاکٹروں نے مدلل تصنیفیں کیں اور عملی طور پر تجربہ گاہیں بنا کر
 اس شعور و ادراک کا امتحان کیا ہے جس سے وہ قطعی طور پر اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ
 دنیا کی کوئی نوع اور نوع کا کوئی فرد احساس و شعور و ادراک شعوری احوال و کیفیات
 سے خالی نہیں ہے ظاہر ہے کہ جب کائنات میں ماہ الاشرک یہ احساس و ادراک
 ہے تو فطرتی طور پر اجزاء کائنات میں ماہ الربط بھی یہ احساس کی طاقت ہو
 سکتی ہے جس سے عالم کی یہ سہیت اجتماعی قائم ہو ورنہ عملی قوتی کی عمدہ خصوصیات
 اور محض مقامی کارگزاری تو ہر جزو کو دوسرے جزو سے علیحدہ اور غیر مربوط اور
 ثابت کرتی ہے نہ کہ مربوط اور مجتمع جس سے اس کی سہیت اجتماعی بن ہی نہیں
 سکتی اس سے صاف واضح ہے کہ اگر دنیا میں یہ احساس و شعور کا ماہ الاشرک
 قائم نہ رہے تو دنیا کے سارے اجزاء ایک دوسرے سے منقطع ہو جائیں۔

اور عالم کی بنیت اجتماعی مٹ کر اس کا ذرہ ذرہ بکھر جائے، جو بلاشبہ اس عالم کی موت ہے دوسرے انگلوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ جب احساس و ادراک سے دنیا قائم ہے اور اس کا مخزن ملائکہ ہیں تو گویا عالم کی زندگی ملکیت اور اس کے فیضان سے ہے جس حد تک اس عالم سے ملکیت ختم ہو جائے گی اسی حد تک اس کے اجزاء متضاد ہو کر بدستور عدم کی غفلت میں جا چھپیں گے۔

یہاں سے یہ چیز بھی صاف ہو جاتی ہے کہ ملکیت کا علمی فیضان یوں تو ذرہ ذرہ تک پہنچا ہوا ہے لیکن چونکہ انسان میں یہ قوائے ادراک بغیر ملائکہ اور انواع سے زیادہ اور نہایت مکمل اور جامع صورت میں آئے ہیں اس لیے انسان کے شعوری قوی کو کائنات کے ان اور ان کی قوی (ملائکہ) سے خاص قرب اور رابطہ ہونا چاہیے کیونکہ یہ ملائکہ ہی تو کائنات قوائے شعور کی اصل ہو سکتے ہیں اور قدرتی طور پر ہر شے کو اپنے مخزن اور اپنی اصل سے طبعی علاقہ ہوتا ہے کہ بغیر اس سے رابطہ رکھے اس کی زندگی ہی قائم نہیں رہ سکتی بالخصوص جب کہ وہ اولوں کی نسبت مخزن سے زیادہ مستفید اور اس میں زیادہ گھسی ہوئی ہو۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں ملائکہ کا جو شعور بھی اس کائنات کے بارے میں نمایاں ہو گا وہ سب سے پہلے اور سب سے زیادہ انسان پر روشن ہو گا کہ اسی کے آئینہ ہائے شعور ان ملائکہ سے زیادہ قرب اور زیادہ نمازی ہیں اس صورت میں انسان اس قوائے ادراک (ملائکہ) کے سامنے ہنزلہ قوی علیہ کے ہو گا کہ وہاں کے علم کا جو مکمل بھی ہو گا وہ پہلے انسان پر ہو گا اور انسان ہی اسے سمجھ بوجھ کر سب سے زیادہ انجام دے سکے گا اور دوسرے اجزاء کائنات ہنزلہ اعضاء کے ہوں گے جن کا کام صرف حرکت کرنا ہو گا اور وہ انسان کی حرکت سے اسی طرح متحرک ہوں گے جیسے عالم انفس میں حواس نفس کی علمی حرکت سے قوائے علیہ متحرک ہوتے تھے اور ان علمی قوی کی حرکت سے اعضاء بدن حرکت میں آتے تھے پس اسی طرح اس عالم آفاق میں عرش عظیم کے ایاد سے شعوری اور ادراک کی حرکت تو ملائکہ کی طرف سے ہوگی اور انسان جب کہ مثل قوائے علی کے ہے جو خود بھی احساس ہے تو علی برائے تنگی نوع انسانی سے ہوگی اس کی حرکت سے پھر باقی تمام اجزاء کائنات

اور بدرجہ حرکت میں آئیں گے۔

لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی کھلنا چاہیے کہ جیسے انسانی کائنات میں علمی قوتیں ہیں جو یقیناً مثبت اور وجودی ہیں ایسے ہی کچھ قوتیں اس میں جہل کے بھی ہیں جو گوہر نگ علم میں مگر حقیقت میں وہ علمی اور علمی قوتیں ہیں جیسے شک و دہم اور تخیل کہ بظاہر ان کا پر داز علم جیسا ہے ان میں سوچ بچار اور فکر کی جگہ بھی ہوتی ہے جو علم کا رنگ ہے۔ اس لیے وہ صورتاً تو علم نظر آتی ہیں لیکن حقیقتاً یہ چیزیں اقسام علم میں سے نہیں بلکہ اقسام عدم یا عدم میں سے ہیں جنہیں از قسم جہل کہنا چاہیے اس لیے جیسے علمی قوتیں وجودی تھے شکی اور نہ ہی قوتیں عدمی ہیں۔ مگر بہر حال علم میں یہ بھی مؤثر ہوتی ہیں انسان کے زیر اثر یا ان سے صادر شدہ عمل، ظاہر ہے کہ ان جہلانہ ہی عمل کھلایا جائے گا اور حسب کردہ اقسام جہل میں سے ہیں نہ کہ اقسام علم میں سے، تو ان میں فہم کی بجائے ظلمت ہوگی اور ان سے سرزد شدہ عمل ظالمانہ ہوگا نہ کہ عادلانہ۔ غرض شک و دہم تخیل و طیر جہل اور عدمی قوتیں ہیں انسان سے ظلم و جہل کی حرکات سرزد ہوتی ہیں جن کو بد عمل اور معصیت کہنا چاہیے۔ ہاں پھر ان بد عملیوں کا اثر اسی اشتراک احساس سے پورے بدن پر پڑ جائے گا۔ مثلاً اگر کوئی شرابخوری کرے گا جو ایک جہلانہ اور ظالمانہ فعل ہے تو صرف وہی بر باد نہ ہوگا بلکہ اس حوض بدن سے اس کے ناپاک اثرات سارے اعضاء پر پھیل جائیں گے اگر نہ ناکاری میں مبتلا رہے گا تو اس کا اثر صرف اعضاء تو والد ہی پر نہیں پڑے گا بلکہ اس سے پیدا شدہ ضعف اور خست سارے ہی اجزاء بدن میں سرایت کر جائے گا۔ اگر پوری قوم مل کر یہ حرکات کرے گی تو بحیثیت مجموعی پوری قوم متوکلے امراض و آفات بدن ہوگی کیونکہ احساس کی قوت بدن جزو جزو میں پھیلی ہوئی ہے جو ایک جزو بدن کی خرابی کو اسی آن و دوسرے اجزاء تک پھیلاتی ہے یعنی اسی طرح اس عالم کائنات میں بھی اس کے توانے اور لگ (طاگو) کے شیعہ کچھ توانے جہالت بھی ہیں جو صورتاً ہر نگ علم ہیں مگر حقیقتاً جہالتوں کے خزانے ہیں جن سے شک و دہم اور تخیلات منفرد و غیرہ کی موجیں اٹھتی ہیں وہ ہر نگ علم ہو کر بظاہر علم میں نہ مل جاتی ہیں جنہیں علم

سمجھا جاتا ہے مگر وہ ظلم نہیں ہوتا اس طرح جہل مرکب کا مادہ وزرہ کھل کر طبعی و
اشتبہہ کا دائرہ وسیع ہوتا رہتا ہے اور ظلم و جہل کے آثار چھپتے رہتے ہیں انہی خزانہ
کلبیں و اشتباہ کا نام شرعی زبان میں شیاطین

پس انفس میں تو رائے عدم العلم، ظن دوم اور شک و تخیل ہیں جن سے نفی اثبات
بھڑکتی ہے اور آفاق میں یہ عدم علم کی خوریں شیاطین اور جہات ہیں جو ہر رنگ علم میں
مگر بحقیقت خزانہ بنائے جہات و طبعی ہیں۔ اس لیے ان قوتوں سے غلط و اشتباہ و جہل
و غریب اور طبعی ہو کر حق و باطل مخلوط اور مشتبہ ہو جاتا ہے اور جہات و ظلم کے آثار
دنیا میں نمودار ہونے لگتے ہیں مگر ہر جب کہ انسانی وجود کے کمال کی وجہ سے اس کا
عدمی پہلو بھی جامع تھا کہ جتنے اعلام کے پہلو تھے اتنے ہی اس میں وجودات آئے
اس لیے قدرتی طور پر یہ نسبت اور اجزاء اکائیات کے انسان کو جس حد تک ملاکت سے
مناسبت ہوگی اسی حد میں شیاطین اور شیطنیت کے آثار سے بھی پوری مناسبت
ہونی چاہیے کہ اس میں خود بھی شیطنیت کا مادہ موجود ہے یعنی جہل ہر رنگ علم جس کو ہم نے
شک دوم اور تخیل سے تعبیر کیا ہے اور جب کہ ہر فرع کو اپنی اصل سے طبعی علاقہ ہوتا ہے۔
اس لیے ضرور ہے کہ انسان کو اپنی عدم مادہ کی حد تک جو اس کی نفس کی اصل ہے عالم کائنات
کے ان عدمی قوتی اور پہلی پکیروں (شیاطین) سے بھی کافی علاقہ ہے جس کے سبب اس
سے یہ جاہلانہ اور ظالمانہ حرکات سرزد ہوتی ہیں۔

پس ان بے اختیار لیوں کا اساسی مادہ خود فسان میں ہے اور اس کا خزانہ شیاطین
میں، اس لیے جیسے طاعات میں اس کا انگلشن ملاکت سے تھا جو وجود کے پر توے تھے
ایسے ہی معاصی میں اس کا انگلشن شیاطین سے ہے جو عدمی اور پہلی قوتوں کے مظاہر
ہیں ایک سے قرب پیدا کر کے یہ وجود کی طرف بڑھتا ہے کہ اصل کا مادہ بھی وجودی خزانہ
بھی وجودی اور خود غفل بھی وجودی جب کہ اس کی نسبت وجود کی طرف یعنی علم و
عدل کی طرف ہے اور ایک سے قرب پیدا کر کے یہ انسان عدمیت اور فنا و ہلاک کی
طرف بڑھتا ہے کہ اصل کا مادہ بھی عدمی خزانہ بھی عدمی اور خود غفل بھی عدمی کہ عدم علم عدم

عدل اور ناحق کی طرف منسوب ہے اس سے خود ہی یہ واضح ہو گیا کہ انسان کی ان بے اعتدالیوں اور عظم و جہالت کی حرکات کا اثر بھی اسی درشتہ احساس کے اثر تک سے جو کائنات کے ذرہ ذرہ میں پھیلا ہوا ہے کائنات کے ذرہ ذرہ تک ہی پہنچا چاہیے۔ پس جیسے انسان کا اہمال کے اچھے اثرات دنیا کے قوانے اور اکیہ (ملک) کے واسطے سے پوری دنیا پر پڑتے تھے۔ ایسے ہی برے اثرات بھی دنیا کے ان قوانے و مہمہ کشیاطین کے واسطے سے پوری ہی دنیا پر پڑنے چاہئیں یعنی اگر صلاح دنیا میں عام ہو سکتی ہے تو فساد صلاح یعنی فساد بھی عمومییت اختیار کر سکتا ہے قرآن حکیم نے فرمایا۔

ظہر الفساد فی البر والبحر بما	انسانی اہمال کی بدولت خشکی اور تری
کسبت ایدی الناس لیذیقہم	میں فساد پھیل گیا تاکہ اللہ تعالیٰ ان کے
بعض الذی عملوا العاصہ	اہمال کا کچھ مزہ چکھائے شاید کہ وہ توبہ
یرجعون ۵	کر لیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ عدمی الاصل کائنات اپنی عدمی جبلت کو کلیتہً چھوڑ کر ملک کے کلیتہً مربوط بھی نہیں ہو سکتی کہ بالکل فرشتہ صفت بن جائے کہ اس میں سلبی اور عدمی جذبات کے مرکز اور خزانے بھی موجود ہیں یعنی شیاطین جو اسے سلبی حرکات و جبلت پسندی اور ملک و فناء کی طرف بٹھاتے رہتے ہیں اور ایسے ہی وہ کلیتہً وجودی فطرت کو چھوڑ کر کلیتہً شیاطین سے بھی مربوط نہیں ہو سکتی کہ شیطانت مجسم ہو جائے کہ اس میں اعلائے وجود کے خزانے یعنی ملک بھی موجود ہیں جو اسے وجودی افعال اور تسلی و ارتقا کی بڑھاتے رہتے ہیں پھر انسان میں خصوصیت سے یہ دونوں پہلو زیادہ اہمیت لیے چوڑے ہیں کہ اس کے دونوں خیر و شر کے ارغے خصوصیت سے ملک و شیاطین سے زیادہ مربوط ہیں اور ہر انسان کو اس ملک کا قیام و بقا سے ان دونوں متضاد نوعوں کا فیض پہنچا رہتا ہے۔

چنانچہ روایت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ایک توبہ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ

ارشاد ہے کہ ہر انسان میں ایک داعیہ شیطانی ہے جو اسے بدی پر ابھارتا ہے بخیر و
حق پر ابھارتا ہے۔ (جس سے انسان حق سے اور بالفاظ دیگر اپنی وجودی اصل سے
واہتہ نہ رہے) اور ایک داعیہ مکی ہے جو اسے نیکی پر ابھارتا ہے اور تصدیق حق پر آمادہ
کرتا ہے (جس سے انسان اپنی وجودی اصل حق تعالیٰ سے جڑ جائے)۔

اور ان ہی کی روایت سے دوسرا ارشاد یہ ہے کہ کوئی بھی انسان ایسا نہیں جس کے ساتھ
ایک ساتھی شیاطین میں سے نہ ہو (جو اسے شر اور بدی کی طرف کھینچتا ہے جس کا نام خواہ
ہے) اور ایک ساتھی ملائکہ سے نہ ہو (جو اسے خیر اور بھلائی کی طرف لاتا ہے جس کا نام کلمہ
ہے) پھر بعض روایات میں ان ساتھیوں کا مقام بھی بتلایا گیا ہے کہ قلب کے دائیں جانب
فرشتہ کا مقام ہے اور بائیں جانب شیطان کا۔ اس سے واضح ہے کہ شیطنت اور ملکیت
انسان کے اندر بھی ہے اور باہر بھی ہے یعنی خود اپنی بھی ہے اور اپنے ہی ساتھ خیر کی بھی لگی
ہوئی ہے اس لیے انسانی اعمال میں دوسری پیدا ہونی لازمی تھی۔ اور تقدیری طور پر انسان کے اعمال
نیک و بد کو طرف تقسیم ہونے ضروری تھے اور ظاہر ہے کہ یہ تقسیم نسبتوں ہی کے لحاظ
سے ہو سکتی تھی کہ ایک نوع عمل مکی کہلائے اور ایک شیطانی، مدہ ظاہر ہے کہ
نیک و بد عمل کی صورت میں تو کوئی فرق ہوتا ہی نہیں۔ نیکی اور بدی ایک ہی شکل میں
ہوتی ہے کافر اور مسلم یا فاسق اور متقی کے بے شمار اعمال یکساں ہی صورت رکھتے
فرق اگر ہوتا ہے تو دونوں کی نسبتوں میں ہوتا ہے جس سے ان میں وجود و عدم کا
تقابل پیدا ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ شیطانی طاقت مدنی اور سلبی طاقت ہے جو حق
سے منقطع ہے اور ناحق ہے اور باعید ہے۔

چنانچہ شیطنت کے لفظی ماخذ یعنی شطن کے معنی ہی خود بُعْد کے ہیں اور اسی
یہ شیاطین کی صفت کفوس اور عاصی فرانی گئی جو حق اور رحمت حق سے
دوری پر دلالت کرتی ہے۔ ارشادِ ربّانی ہے۔

وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلرَّحْمَةِ كَفُورًا ۝ اِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ

عَصِيًّا ۝

اس لیے اس کی طرف منسوب شدہ اور اس سے صادر شدہ اخلاق و اعمال بھی بوجہ کفر و عصیان سے سرزد ہونے کے عدمی کہلائیں گے کہ عدم طاعت عدم انقیاد اور عدم ایمان سے سرزد ہوئے گو وہ صورتاً وجودی نظر آئیں اور ملکی طاقت وجودی اور مثبت طاقت ہے اور وجود بھی اعلیٰ نوع کا جو حق سے وابستہ بھی ہے اور حق تعالیٰ سے قریب تر بھی۔

چنانچہ ملائکہ کی صفت ہی مقربین اور مکرمین اور مطہرین فرمائی گئی ہے ارشاد ربانی ہے۔

بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ۝

و دوسری جگہ ارشاد ہے۔

لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ اَنْ يَكُونَ عَبْدَ اللّٰهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ

الْمُقَرَّبُونَ ۝

ایک جگہ ارشاد ہے۔

لَا يَعْصُونَ اللّٰهَ مَا اَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۝

اس لیے اس سے منسوب شدہ اخلاق و اعمال بھی وجودی کہلائیں گے جس کا راز وہی ہے کہ ملائکہ تو اسے علم و عدل ہیں تو ان سے منسوب شدہ اعمال میں علم و عدل کی قوتیں کارفرما ہوں گی جو وجودی طاقتیں اور وجود کے حصے ہیں اور شیاطین تو اسے جہل و فساد ہیں اس لیے ان سے منسوب شدہ اعمال میں جہل و ظلم کی قوتیں کارفرما ہوں گی جو عدمی قوتیں اور عدم کے حصے ہیں کہ جہل و ظلم کی حقیقت ہی عدم العلم اور عدم العدل ہے پس نیکی اور بدی کی فعلی صورت یکساں ہوتی ہے صرف نسبت کا فرق ہوتا ہے جس سے وہ وجودی اور عدمی کہلاتی ہے

مثلاً نکاح و سفاح یعنی مباشرت حلال اور نہائے حرام کی صورت اور فعل کی نوعیت میں کوئی فرق نہیں فرق اگر ہے تو صرف حقیقت اور نسبت کا ہے کہ نکاح میں علم حق، نام حق اور اذان حق اور عدل الہی کارفرما ہوتی ہے تو وہ جائز اور شابت

قرار پاتا ہے اور زمانہ میں جہل نفس، نظم نفس اور ممانعت حق کی کارگزاری ہوتی ہے اس لیے وہ ناجائز ناروا اور ناحق کہا جاتا ہے جس میں ماری نسبتیں عدم اور نفی اور سلب کی لگ جاتی ہے۔ لوٹ مار اور اعزاز غنیمت میں صورتوں کوئی فرق نہیں صرف نسبت کا فرق ہے۔ غنیمت اجازت حق سے ہے اور لوٹ کھسوٹ تقاضا نفس سے حق بیع علم ہے اور نفس بیع جہل، اس لیے لوٹ میں جہالت و غفلت کی کارگزاری ہوگی اور غنیمت میں علم و عدل کی، اول شیطان را عیہ سے صادر ہوگی اور ثانی ملکی را عیہ سے۔ اخلاقی سلسلوں میں وقار اور کبر میں بظاہر کچھ فرق نہیں لیکن فرق ہے تو صرف نسبت کا ہے، وقار اور خود داری اطاعت حق سے ہوتی ہے جس سے اس میں تواضع اور خائست رچی ہوتی ہے اور کبر و انانیت مقابلہ حق ہے جس سے اس میں نخوت و دعوت اور معارضہ حق بسا ہوا ہوتا ہے۔ پہلی چیز عالمانہ ہوگی جس کا ماخذ ملائکہ ہوں گے جن کی فطرت ہی لا یعصون اللہ ما اسماہم ہے دوسری چیز جاہلانہ ہوگی جس کا ماخذ شیاطین ہوں گے جن کی جبلت ہی وکان الشیطان لودہ کفوٹ ہے۔ تواضع اور ذلت نفس کی صورتوں میں کوئی فرق نہیں، فرق ہے تو نسبت کا ہے کہ تواضع میں کس نفسی لوجہ اللہ ہوتی ہے اور ذلت نفس میں لوجہ الخلق۔ اول مثبت اور وجودی چیز ہے کہ اثبات سے ثابت ہے اور ثانی منفی اور عدمی چیز ہے کہ خلاف اس ہے اور ناحق ہے ہر حال نیکی اور بدی یا مسلمانانہ اور کافرانہ عمل میں صورت اور نوعیت کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہوتا بلکہ صرف نسبتوں کا فرق ہوتا ہے جن سے کلی احوال حق اور ثابت اور اصل حقیقی سے جڑے ہوئے اور ایک ضمیمہ ملا کر ہوں گے اور ان میں علم الہی اور علم الہی کی روشنی کا فرما ہوگی اور شیطانی اعمال ناحق۔ بے اصل یعنی باطل اور اصل حقیقی سے کٹے ہوئے اور ایک بے استقرار کلمہ کی طرح ہوں گے جس کی کوئی بڑی بنیاد نہ ہو اور ان میں جہالت نفس اور تمییس شیطان یعنی جہل بسیط اور مرکب دونوں کا فرما ہوں گے۔

مثل کلمۃ طیبۃ کسجۃ طیبۃ اصلہا۔ ثابت و فروغہا فی السلسلہ

و مثل كلمته خبیثہ كشودہ خبیثہ۔ اجبت من فوق الارض
عالمها من قوارط

اس لیے یہ بھی تدبیرتی چیز ہے کہ وجودی احوال کرنے آدمی وجود کے قریب
ہو گا اور بعد ہی العدل کے عدم اور سلب سے قریب ہو گا اور ساتھ ہی پھر فوج کامل
کا اپنی اصل میں انبساط اور پھیلاؤ بھی پیدا کرے گا۔

پس انسان کی یہ بدکاریاں اور عدمی حرکتیں جب کہ انسانی کائنات کی انفسی
جہالت یعنی اس کے تواسنے وہم و شک یعنی شیالین کی مدد سے کی اصلان میں
انبساط پیدا ہو گا۔ گویا ان پٹیلیوں کے صدور میں انسان کی اندرونی اور بیرونی
شیلیت یا خارج و داخل کی عدمی قوت متحد ہو جائے گی تو طبعی طور پر یہ بدکاریاں
اپنی جہالت سے قریب ہوتا رہے گا جس کا خزن خود اس کا عدمی الاصل نفس ہے
اور یہی عدمی جہالت یا انسانی پٹیلی اور بڑھکتی رہے گی۔ اور ظاہر ہے کہ اپنے
نفس کی داخل عدمی جہالت سے قریب ہو کر وہ لطفا کائنات کی خارج عدمی جہالت
سے ملتی ہو جائے گا جس کے خزانے یہ تواسنے جہل و ظلم شیالین ہیں کیونکہ انسانیت
کی ندامت و جہالت کا خزن ہی شیالین ہیں جن کے فیض سے ظلم میں عدم
علم اور عدم بدل کی فراوانی ہے۔

گویا ان عدمیات یعنی عدم العلم اور عدم العدل کے پائے استعمال اور دواہی
مزاوت سے اس کا شمار ہی انجام کار شیالین میں سے ہو جائے گا جو ان عدمیات
کے خزانے ہیں اور اس طرح یہ عدم پسند انسان اپنے عدم تناء و بلاک کو خوب
منظم بنائے گا اور وجودی خزانوں اور علم و بدل کے خزانوں یعنی ملائکہ سے بعید تر
ہو کر وجود کے صدر اور نبات و فلک سے کلیۃً بیگانہ ہو جائے گا جس سے یہ
خود واضح ہو گیا کہ معصیت کی حقیقت خزن علم و حقیقت سے دو ہے۔ یعنی
بعد من اللہ ہے اور طاعت کی حقیقت اس خزن خود وجود سے قریب یعنی
تعلق مع اللہ ہے۔

اب ان مصائب کے درود کی کیفیت اچھی طرح زمین نشین ہو جائے گی
 کیونکہ اس کائناتی جہان میں بھی درود مصائب کی وہی نوعیت ہے جو عالمِ انفس
 میں ہوتی ہے یعنی جس طرح وہاں کسی فساد زدہ عضو کے فساد اور سلبِ صحت کا
 شعور بواسطہ قلبِ صلب سے پہلے تو اٹے اداک، اور حواسِ خمسہ کو ہوتا تھا
 اور ان کے واسطہ سے تمام اعضاء بدن یا شعورین کر اس فساد کی ازیت محسوس
 کرتے تھے، اور پھر اس کے دفع کی ہمت، بانڈھتے تھے ایسے ہی اس کائنات
 آفاق میں بھی جس حصہ عالم یا جس طبقہ کائنات اور خصوصاً جس انسانی ملت میں
 فساد آنے لگا یعنی جو کسی ملت بھی ملا کہ علوم سے کٹ کر اور شیا ملین جہل و طغیان کا
 جبر کر جا پلا نہ حرکات اور بے اعتدالیوں پر اتر آئے گی تو اس کا سب سے
 زیادہ احساسِ علوم و عرش کے واسطہ سے عالم کے انہی تو اٹے اداک و شعور یا انفس
 حواس ملا کہ کو ہوگا۔

پھر جس طرح کسی بھی عضو کی بری حرکتوں پر خود انسان کا ضمیر اور عالمِ قلب
 اندر سے علامت کرتا اور دماغِ شقیض اور ککدہ ہوتا ہے، گویا ہلِ نفسِ خوش
 ہوتا ہے۔ اسی طرح عالم کے یہ تو اٹے علم و عقل عالم کے علیم السلام فساد زدہ ملت پر
 علامت کرتے ہیں اور اس سے شقیض اور ککدہ ہو کر اس کی نکالنا، حرکتوں پر
 جنبھلاتے ہیں، گویا تو اٹے جہل و فساد شیا ملین خوش ہوتے ہیں۔

پھر جس طرح عالمِ انفس کے یہ تو اٹے احساس حواس علم و عقلِ انفس کی برکاریوں
 سے خود تنفر ہوتے ہیں اور اس کی رشتہ احساس کے اشتراک سے دوسرے اعضاء
 میں بھی اس فسادِ عضو کی طرٹ سے نفرت پھیلا دیتے ہیں جیسے گلے ٹڑے ہاتھ کو آنکھ
 بھی نفرت سے دیکھتی ہے دل بھی گستاخ ہے۔ کان بھی اس کی بات سننا نہیں چاہتے۔
 دوسرے اعضاء بھی اس کے چھو دینے سے پرہیز اور گریز کرتے ہیں اور اسی علوم
 نفرت سے تمام اعضاء بدن کی ہمت اس کی اصلاح پر اور بعدِ بایوسی اس کے
 اختیصال پر توجہ ہو جاتی ہے ورنہ اگر یہ نفرت پذیر اور حواس عام نہ ہوں تو کسی عضو میں

جذبہ اصلاح بھی پیدا نہ ہو۔

ایسے ہی عالم آفاق کے جو اس یعنی ملائکہ پہلے کسی فساد زدہ ملت اور جرائم پیشہ قوم سے منفرد ہوتے ہیں اور پھر اس احساس کے علوم و اشترک سے یہ منفرد تمام اعضا کائنات میں درجہ بدرجہ بچھا دیتے ہیں۔ دیکھائی ٹھیلیاں، پہاڑوں کے پتھر، صواوڑوں کے جانور اور مسمیوں کے انسان سارے ہی اس قوم سے منفرد ہو جاتے ہیں اور جس طرح انسانی دماغ بدلتی فساد کی اصلاح و تدارک پر خود اسی بدن کے اعضاء کی متوجہ اور مسلط کرتا تھا اور اسی پر مشتمل احساس کے اشترک سے بدن کے ہر جزو کو گویا الہام کرتا تھا وہ اس خاصہ عضو کا تدارک یا استیصال کریں۔

اسی طرح اس آفاقی کائنات میں بھی فساد زدہ ملت اور جرائم پیشہ قوم کے مصالح و تدارک و استیصال کے لیے کائنات کے یہ توانے اور اک یعنی ملائکہ جن کو عالم کا دماغ کہنا چاہیے۔ اسی کائنات کے ان منفرد اجزاء و اعضاء کو فساد زدہ مجرور پر مسلط کرتے ہیں اور باندازہ جرائم مجرموں کو ان جرائم کا جگہ کر دیتے ہیں کہیں اس رشتہ شعور و احساس کے سلسلہ سے کسی دوسری قوم کے لئے میں اس مجرم قوم کی طرف سے نفرت و عناد کے جذبات بھڑکا کر اس میں شجاعت و اولوالعزمی کے جذبات بھر دیتے ہیں۔ یہ قوم مردانہ وار مجرم قوم پر حملہ آور ہو جاتی ہے اور اس سے قتل و عناد کر کے اس کے جرائم کا جگہ کر دیتی ہے۔ ظالم قوم ختم ہو جاتی ہے اور غالب قوم اس کی جگہ لے لیتی ہے جیسے ایاب ہاتھ دوسرے ہاتھ کو آپریشن سے کاٹ ڈالتا ہے۔

وان تتولوا یتبدل قومنا
غیر کہ تم نہ مینو نوا امثالہ
اور اگر تم نے رولہ زانی کی تو غلہ تعالیٰ
تہارے سوا ایسی قوم ہے غلہ جوتہدی
ر (قرآن الکریم)
طرح نہیں ہوگی۔

کبھی عضو مائت کی طرح مجرم قوم کے لیے بے بندھن تیار ہوتا ہے اور

حملہ آور قوم کے ذریعہ سے اسے غلامی اور اسیری کی قید و بند میں جکڑ دیا جاتا ہے تاکہ وہ ناپاک مادہ جو جرائم کو مدد و پنپارہا تھا اس قوم میں سے سوخت ہو جائے اور یہ رجوع کہ کے اپنے اوپر ملک ملک کو رجوع کرنے اور توبہ فرمانے کا موقع دے اور اس طرح اپنا گویا ہوا اقتدار واپس لے سکے۔ جیسے ایک ہاتھ پر دوسرے ہاتھ سے جکڑ کر اصرہ پٹی باندھ کر اسے شل کر دیتے ہیں اور اچھا ہو جانے کے بعد کھول دیتے ہیں اور وہ آزاد ہو جاتا ہے جس کو بلسلہ احوال بنی اسرائیل فرمایا گیا۔

عسری ربکم ان ید حکمہ وان
عند تم عدنا۔ قرآن حکیم

غتر ب تہار پر ہر دو کا تم پر رحم کرے
گھا اور اگر تم فساد کی طرف لوٹے تو
ہم تمہاری سزا کی طرف لوٹیں گے جیسے
بنت نعر کے ذریعہ تمہیں غلامی اور
اسیری کا مزہ چکھایا۔

پھر پہلی چیز بلسلہ مشرکین کو فرمائی گئی۔

وان تھوا فھو خیر لکم و
ان تعودوا النعد ولن تغنی
عنکم فستکم شیئا ولو کثرت
وان اللہ مع المؤمنین۔

اور اگر تم رجعت کرے فساد اور تقابل اہل
ایمان سے رک گئے تو تمہارا بھلا ہے
اور اگر تم فساد کی طرف لوٹے تو ہم
تمہاری سزا اور سبکست و ذلت کی
طرف لوٹیں گے۔

غرض بنی آدم کو بنی آدم پر بالہام ملا مکہ مسلط کر دیا جاتا ہے اور اس طرح ایک
مہرم قوم کی تفسیر و اصلاح ہو جاتی ہے۔ یا اس قوم کا استیصال کر دیا جاتا ہے لیکن
اگر مہرم قوم اپنی غیر معمولی طاقت اور اعلیٰ ترین وسائل زندگی مثل کثرت تعداد،
کثرت اموال، کثرت سامان حرب، کثرت رسوم، کثرت رقبات اور کثرت
تعلقات وغیرہ کی وجہ سے کسی دوسرے قوم کے بس کی نہیں ہوتی اور اس کی

تجزیہ کے لیے خود اپنی نوع کے اعضاء اس پر تسلط نہیں پاسکتے تو یہی تو اسے
ادراک ملا کہ اسی شعور عام کے سلسلہ سے جو ان کے توسط سے کائنات کے
جزو جزو میں پھیلا ہوا ہے۔ کائنات کے کسی بھی جزو کو اپنے نیکو بنی الہام سے
انجارتے ہیں وہ اس قوم پر تسلط ہو کر اسے اس کی بے اعتدالی کا مزہ چکھاتا
ہے کبھی آندھیوں سے ان کی عالی لذتیں زمین بہہ ہو جاتی ہیں جس کے نیچے
دب کر قوم کے مجرم ختم ہو جاتے ہیں اور باقی ماندہ افراد کا دل دھل کر دماغ
درست ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ قوم لوط کا حشر ہوا۔

یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ عالم انفس میں کسی وقت کثرت جرائم سے مجرم کا دل
ہل جائے اختلاج شروع ہو جائے اور اندرون بدن میں ہوا کی صدا بد بسا
ہو کر سانس اکٹھرائے جس سے ہلاکت واقع ہو جائے۔

ظاہر ہے کہ دل کا جرائم کے بعد دھلا اسی احساس کی بناء ہوتا ہے جو لوگوں
انسانی پیدا کرتے ہیں۔ اور اس طرح یہ تو اسے احساس یعنی حواس خمسہ ہی اس
اندرونی آندھی کی آفت کو جو سانس کی دھوکھی کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے انفس
پر تسلط کرتے ہیں ایسے ہی یہ بیرونی تو اسے احساس بیرونی ہو کہ طوفان بارش کی
صوت میں حرکت دیتے ہیں جس کی تیزی سے عالم کے ایمان ہل جاتے ہیں
کبھی یہاں طوفان تو نہیں آتا۔

مگر یہی تو اسے ادراک اس میں سمیت پیدا کر کے دباؤں اور ہلکرائیں
کی شکل پیدا کر دیتے ہیں جس سے مجرم قوم کی بستیاں اجڑ جاتی ہیں اور ان کے
گھر دل کو تلے لگ جاتے ہیں۔

یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی مجرم کے کسی خاص نوعیت کے جرم مثل حرام
نہ اولیٰ کے مسلسل افعال سے زخم رفتہ مدہ میں عفونت پیدا ہو کر اس سے
متصفیٰ خون بنے اور اس سے ویسی ہی زہر کلود روح ہوائی پیدا ہو اور یہی
حیات کے ہی روحانات کا سبب بن جائے اور کائنات بدن کے سارے

ہی سارے ہی اجزاء و اعضاء اجڑ جائیں۔

ایسے ہی جب کوئی ملت مسلسل حرام خوریوں میں مبتلا ہو کر معدے فاسد کر لے جس سے اس کی روح ہوائی فاسد ہو جائے تو وہی باہر کی آب و ہوا جو صاف تھی اس خاص قوم کے حتیٰ میں وہائی ثابت ہو۔ اور اس کے اندر فاسد کو ہر گیر ناکر اس کی جماعتی موت کا سبب بن جاتے۔

پس یا تو اس احساس کلی کے واسطے سے پہلے آب و ہوا میں سمیت آجائے اور وہ بجز مومن کے لیے تعزیر ثابت ہو اسیا احساس جزئی کے ذریعے شخصی آب و ہوا موسم ہو اور اس کے لیے بیرون آب و ہوا فریاد اشتعال سمیت کا سبب بن جائے اور کسی نہ کسی طرح یہ ہوا خواہ بصورت طوفان یا بصورت وبا مجرم قوم کے لیے ذریعہ ہلاکت ثابت ہو۔ جیسے طوفانی ہوا سے قوم غارت کار انجام ہوا اور وہاں سے طاعون سے قوم مری کا ایک بڑا طبقہ ہلاک کیا گیا۔

کبھی یہی قوائے اور رک (ملائکہ) خود ہی اپنی شدید آواز کی چڑکی سے جو شدید گرج سے بھی زیادہ ہولناک ہوتی ہے۔ بجز مومن کے کلیجہ ہلا کر انہیں ختم کر دیتے ہیں جیسا کہ توہم ثور کا انجام ہوا۔

... یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی مجرم اپنے ہی کسی جرم کی شدت کا احساس کر کے روحی اضطراب سے ایک تیغ مارے اور دم توڑ دے۔ ظاہر ہے کہ یہ ممالک چنگھاۓ احساس جرم کے غلبے سے ہوتی ہے جس کو یہی حواس محسوس کراتے ہیں۔ اگر احساس نہ ہوتا تو بچ نہ نکلتی۔ پس ملاحظہ حقیقت یہ چنگھاڑ ان حواس کی ہوئی، گو وہ صورت حسن کے پردہ میں نمایاں ہوئی ایسے ہی کائنات کے یہ حواس کائنات (ملائکہ) اپنی شدت احساس کی بدولت خود ہی نہلک چنگھاڑ لگاتے ہیں جو صورت حسن کے پردہ میں ہوتی ہے اور اس سے کائنات کا یہ مجرم جزو ختم ہو جاتا ہے۔

کسبھی یہی ملائکہ اسی مجرم احساس سے کہہ نہیں کہ نفس میں بجز مومن کے حد کے گزر جانے کا احساس پیدا کرتے ہیں جس کی شدت سے زمین شق

ہو جاتی ہے بعینہ اسی طرح جیسے ایک مجرم انسان کا خود اپنے جرم کے احساس سے کلیجہ پھٹ جائے اور وہ مر جائے حالانکہ جرم کلیجہ کے اندر ہی واقع ہوا بلکہ کسی دوسرے عضو سے صادر ہوا ہے لیکن جبکہ تمام اعضاء کا نفس کلی ایک اور اک و احساس کا مغزین ایک ہی ہے تو باوجود ہاتھ کے مجرم ہونے کے پشیمان کلیجہ ہی ہے۔

اسی طرح کائنات کا ایک جزو (مجرم قوم) جرائم کرتی ہے مگر نفس کلی کے ایک اور احساس کے واحد ہونے کے سبب جو ان ہی ملائکہ علوم کے واسطہ سے ہوتا ہے زمین یا آسمان پھٹ جاتا ہے یا مجرم قوم دھنس جاتی ہے۔ جیسے کہ قارون دھنس گیا یا آسمان کے ٹکڑے اس پر برس پڑتے ہیں جیسے قوم نوح پر پتھر برسے۔

پھر کبھی یہ ملائکہ اور اک اس مجرم قوم کے خلاف پانی کے نفس میں ہیجان پیدا کرتے ہیں اور طوفان آب و باران سے قومیں ہلاک ہو جاتی ہیں جیسے کسی مجرم انسان کے جرائم کی خاص نوعیت کے سبب جو اس مجرم کے نفس میں اس درجہ انفعال پیدا کر دیں کہ اس کا اندرونی پانی ہیجان میں آکر پسینہ کی صورت میں بہنا شروع ہو جائے اور ٹھنڈے پسینے آکر بالآخر نفس کو ختم کر دے۔

پس نفس میں یہ طوفان آب و رت یقیناً جو اس کا اٹھایا ہوتا ہے ورنہ ظاہر ہے کہ جرم پانی کے خزانے نہیں کیا تھا بلکہ دوسرے اعضاء نے، مگر جو اس کے ذریعہ خون کا غلبہ جب نفس پر ہوا۔ تو اس نے جرم کی خاص نوعیت سے ایسا انفعال پیدا کیا، کہ اندرونی پانی کو حرکت ہوئی نہ حرارت کو۔

اسی طرح یہ کائنات کے خولس بعض خاص جرائم کی نوعیت سے نفس کلی میں ہیجان پیدا کر کے کائنات سے پانیوں میں حرکت پیدا کر دیتے ہیں۔ جس سے وہ مجرم قوم ریا بُرد ہو جاتی ہے جیسے فرعون اور قوم نوح کا انجام ہوا۔

یہی کیفیت دوسرے عناصر اور مولید کی بھی سمجھ لینی چاہیے۔ قرآن عزیز نے ان ہی سزاؤں کو جو مجرم اقوام پر ان کے ظالمانہ اور جاہلانہ افعال کے سبب آفاقی عناصر و مولید کے ذریعہ سزا کی گئیں اپنے کلام مجرب نظام میں ارشاد فرمایا۔

فَلَا تَأْخُذْ بَعِثُهُمْ
مِنْ أَسْلَافِهِمْ حَاصِبًا
وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتِ
الصَّيْحَةُ بِالْأَرْضِ
وَمِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا
بِهِ الْأَرْضَ
وَمِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنَا
وَمَا كَانَ
لِللَّهِ لِيُظَاهِرَهُمُ
وَإِلَّا كَانُوا
أَنْفُسَهُمْ يَظَاهِرُونَ۔

تو ہم نے ہر ایک کو اس کی گناہ کی
سزا میں پکڑ لیا۔ سو ان میں بعضوں
پر تو ہم نے تندہوا بھیجی اور ان میں
بعضوں کو ہلکا کر ڈال دیا۔
اور ان میں بعضوں کو ہم نے پانی میں
ڈبو لیا اور اللہ ایسا نہ تھا کہ ان پر
ظلم کرتا۔ لیکن یہ لوگ اپنے اوپر
ظلم کی کرتے تھے۔

پانچ قوموں کو طوفان عام سے عذاب دیا گیا، قوم فرعون کو بحرِ قلزم میں فرق
کیا گیا، قوم شعیب پر آگ کی بارش ہوئی۔ قوم عاد کو ہوائے تندہ کے طوفانوں سے
ختم کر دیا گیا۔ قوم ثمود کو نضائی گرج اور چنگھاڑ سے تباہ کیا گیا۔ قوم لوط کی بستی
الٹ کر تپہ برسانے لگے۔ قارون کو مدہ اس کی بلندہ گلوں اور سرمایہ کے زمین میں
دھنسا دیا گیا۔ نرود اور قوم نرود پر پھر سزا کر دیئے گئے۔ قوم اہم پر چڑیوں سے
مہلک کنکریاں برسا کر ان کے سر توڑ دیئے گئے۔

پھر اسی طرح اطلاع دی گئی کہ مختلف اجتماعی ماحول پر ان ہی عناصر و مولید کے
ذریعہ عذاب نازل کیا گیا۔ جیسے بعض حدیث ناپ تولی کی گئی سے قحط، جنگ اور ظلم حکام
کی خبر دی گئی۔ اور یہ کہ پھر بھی اگر بارش ہوتی ہے تو بعض بہائم کی وجہ سے۔ ہاں اگر نضائی
اس سے بھی بڑھ جائے تو پھر بہائم کی بھی پرہیز نہیں کی جاتی۔

حضرت عائشہ حدیثِ رضی اللہ عنہا سے نازلہ کا سبب پوچھا گیا تو فرمایا کہ جب لوگ

زنا کو امر مباح کی طرح بے باکی سے کرنے لگتے ہیں اور شرابیں بکثرت پیتے ہیں اور گناہ
بہانے میں تنہک ہو جاتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کو غیرت آتی ہے اور زمین کو حکم فرماتے ہیں کہ
ان کو ہلا ڈال۔ یعنی زلزلہ آ جاتا ہے۔

یہ وہی تغیر اور سلب نفعت ہے جس کو اول رسالہ میں ذکر کیا جا چکا ہے۔ اسی تغیر
اور سلب وجود کو جو انسان کے اندرونی تغیر سے نمایاں ہو گا۔ قرآن حکیم نے ہاں الفاظ ذکر
فرمایا ہے۔

وَاللَّهُ يَتَذَكَّرُ أَلْفَ مَرَّةٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ
کسی ایسی نعمت کو جو کسی قوم کو عطا فرمائی
چونہیں بدلتے جب تک وہی لوگ اپنے
اعمال کو نہیں بدل ڈالتے۔

اور اس کے بالمقابل افعال عدل و اعتدال یا طغمتوں سے یہ بلائیں دفع ہوتی ہیں
اور ان عناصر و موالید کے راستوں سے برکتیں اتر آتی ہیں جیسا کہ طاعت سے اخرونی زندگی
آسمان زمین کی برکتوں۔ رفع کھٹک و پریشانی، تسہیل مقاصد، طبع زندگانی، افزائش
مال، نزول باران، تدارک نقصان مال، اضافہ نعمت حصول راحت و طہینان قلب،
اولاد و کم کا چین و راحت پانا، تکمیل حاجات، قہارے اعتبار و ترقی وغیرہ کی خبریں جاری
و آیات میں دی گئی ہیں۔

بہر حال اس سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ وہی عناصر اربعہ آگ، پانی، ہوا، مٹی
اور وہی موالید ثلاثہ جہارات، نباتات، حیوانات جو خدام انسان تھے اور ہمہ وقت اس کی
چاکری اور غلامی میں کھڑے رہتے تھے حسب انسان اپنی انسانیت سے گم نہ لگتا ہے
اور اس میں فساد آ جاتا ہے تو وہی اس طرح دشمن انسان بن کر اس پر سلاطہ ہو جاتے ہیں
سور انسان کو اس سے کہیں بھی نہ پاہ نہیں ملتی۔

گھوڑا ان کے نظام میں بھی اس شہتہ احساس کی محسوسیت اور طاقت و علوم و ادراک
کی تحریک سے انقلاب برپا ہو جاتا ہے اور طوفان باد و باران، طوفان خاک، زلزلہ اور طوفان

ہو اور وہ اس انداز سے اٹھتا ہے کہ انسانی ہی نہیں اس کے تمام وسائل معاش جو جرائم کے وسائل ثابت ہو رہے تھے یعنی مکانات اور بلڈ منگیں روپیہ اور پیسے کپڑے اور ظروف فروش آہ۔ کھیتیاں۔ اور باغات مولشی۔ اور چوپائے وسائل نقل و حرکت ریل موٹر جہاز اور طیارہ وغیرہ سب ہی ہلاکت اور تباہی کے گھاٹ اتر جاتے ہیں۔

ان وسائل اشیاء کو سزا دینی مقصود نہیں ہوتی کہ یہ کارخانہ زندگی میں مقصود بالذات نہیں ہوتی بلکہ انسانی زندگی کے لیے صرف وسائل کا درجہ رکھتے ہیں اس لیے سزا کے مستحق ہیں نہ جزا کے۔ البتہ وسائل جب مجرم انسانوں کے لیے سرمایہ تمام و تعیش اور ذریعہ مساوت و فطرت ثابت ہوتے ہیں اور یہ ارباب مساوت فطرت سزا و تعذیب کے مستحق ہو جاتے ہیں تو پھر ان وسائل کو بانی رکھنے کی ضرورت ہی نہیں رہتی اس لیے ان ہی مجرمین کی ساتھ تاجہ عبرت و ضرورت وہ بھی فنا کر دیئے جاتے ہیں جن کے جرائم کا یہ وسیلہ ثابت ہوئے تھے۔

بہر حال یہ وسائل نہ انعام میں مقصود ہوتے ہیں نہ انتقام میں۔ بلکہ یہ صرف وہی نوعیت رکھتے ہیں کہ جیسے کسی زانی کو سنگسار کرتے ہوئے اس کے کپڑے بھی چٹ جائیں تو کپڑوں کی بابت یہ سوال نہ پیدا ہوگا کہ وہ بے قصور تھے انہیں سنگساری میں کیوں پھاڑ دیا گیا یا پھر اندر اندر کو جلائے میں اگر ان کا چھترہ اور انڈے بچے جل چکا تو چھترہ کے موم اور مادوں کی بابت سوال نہ ہوگا کہ وہ بے قصور تھے انہیں کیوں جلا دیا گیا بلکہ میں عدل کہا جائے گا کہ پھر اندر اندر نے جس موم اور گھاس پھوس کی مدد سے بالینا زیر پکائی کر کے ستایا تھا تو اس کی سزا کے وقت یہ سامان بھی نذر سزا اور زیر آتش آجائے گا اور خلاف عدل نہ ہوگا اسی طرح طوفانوں اور دباؤں یا زلزلوں میں موٹیوں کی موت سے ان کے جرم و بے قصوری کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا جو دہریوں کے ذخیرہ شکوک و شبہات اور اداہم و خیالات میں اٹھایا گیا ہے کہ وسائل معص سے زیادہ کوئی اور چیز نہیں رکھتے۔

پس جب ان کے تقاضے ختم ہو گئے تو ان وسائل کی بقا کی ضرورت ہی نہ رہی یا جب وہ وسائل معصیت بن کر نفسانی فرج و سرور کا ذریعہ بنے تو اس شرکیہ عذاب ہو کر اسی مہم نفس کے لیے وسیع مسرت و تعلق کیوں نہ بنیں؟ اور اگر کسی وقت طوفان باد و باران سے جبرٹ مولشی ہی ہلاک ہوں تو یہ بایں معنی عذاب ہے جیسے کسی مجرم کو جرم کی سزا دے کر اس کا مال چھین لیا جاتا ہے تاکہ وہ عبرت پکڑے۔

پس ایسے ہی من اللہ تعزیر ان کے اموال و املاک اور مولشی وغیرہ کسی طوفان وغیرہ کے ذریعہ ختم کر دیئے جاتے ہیں تاکہ وہ غرور و نفس ٹوٹ جائے جو ان جیسے سامانوں پر دل میں جما ہوا تھا۔ اور اگر یہ بھی مقصود نہ ہو تو پھر جیسے دنیا میں ہر چیز کی موت کے لیے کچھ نہ کچھ اسباب و ذرائع پیدا ہوتے ہیں کہ دنیا میں موت و حیات ہر حال کی جیل ہی سے آتی ہے تو مولشی اور چوپا لٹ کے لیے جیسے کبھی مرض و زہر موت ہوتا ہے کبھی کسی دوسرے جانور کا حمل و کیڑا موت ہو جاتا ہے ایسے ہی کبھی کوئی طوفان یا زلزلہ بھی موت کا سبب ہو جاتا ہے جو انسانوں کے حق میں محض لمبی تعزیر موجود دنیا کی حیلّت کا اصلی جوہر ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ بھگونی آفات زلزل و طوفان وغیرہ کبھی محض لمبی تعزیرات ہوتے ہیں جس سے کوئی تعذیب یا تعزیر مقصود نہیں ہوتی۔ گویا ان کے ذریعہ کسی جاندار کو موت بھی آ جائے اور کبھی یہ تعزیرات سلسلہ عذاب و انتقام اور تعذیب و تعزیر پر پاتے ہیں۔ جبکہ من اللہ اس تعزیر و عذاب کا ارادہ کیا جائے۔ ہاں پھر یہ ارادہ کبھی قطعیات سے کھل جاتا ہے جیسے انبیاء کی تعزیر اور کتب سادہ کی تخصیص جس میں ان آفات کو عذاب الہی بتایا جائے۔ یا ان کی غلامیہ بددعا جس کے بعد یہ آفات نازل ہوں اور بطور علم ضروری کھل جائے کہ طوفان عذاب و انتقام تھا اور کبھی قرائن یا عارفین کے اخبار سے متعین ہو جاتا ہے کہ آفت محض لمبی تعزیر نہ تھا بلکہ قہر الہی تھا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ان ملائکہ اداک و شعور کا تعلق بوجہ علوم احساس و شعور جبکہ ہر ذہن کائنات سے ہے اس لیے جیسے ہی کائنات میں قوائے اداک یا اشارہ دل بدن کے جس حصہ کو چاہتے ہیں حرکت میں لے آتے ہیں اور جس انداز پر چاہیں ویسی ہی حرکت دیدیتے ہیں۔ ایسے ہی پورے عالم کے یہ قوائے اداک یعنی ملائکہ علیہم السلام بایمان قلب موجودات یعنی عرش و عظیم اسی احساس و شعور کے اشتراک و علوم سے عالم کے جس خطہ اور جس جزو کو چاہیں بیان میں لے آتے ہیں اور اس طرح عالم میں ایک جزو دوسرے جزو پر ایک طبقہ دوسرے طبقے پر ایک قوم دوسری قوم پر ایک عنصر دوسرے عنصر پر مسلط ہو کر اس کے افراط و تفریط کو ختم کرتا رہتا ہے تاکہ اس کے نقصان کا تدارک ہو سکے۔

و لولا دفع اللہ الناس بعضهم
ببعض لقد فسد الارض ولكن اللہ
ذو فضل علی العالمین۔
اور اگر یہ بات نہ ہوتی کہ اللہ تعالیٰ
بعض آدمیوں کو بعضوں کے ذریعہ دفع
کرتے تو زمین فساد سے پر ہو جاتی
لیکن اللہ تعالیٰ بڑے فضل والے ہیں
جہاں والوں پر۔

نیز یہ بھی کھل گیا کہ جس طرح انسانی جرائم و خیالات کا انسانی دل و دماغ سے تعلق ہے اور نفس اس لیے کہ رشتہ احساس و اشتراک اور تمام اعضاء کا نفس ایک ہی ہے جس کے تحت میں قوائے اداک اصلاح و تلافی کا عمل کرتے ہیں ایسے ہی ان جرائم کا عالم کے فیصلی دل و دماغ ملائکہ سے بھی تعلق ہے اور اسی احساس و شعور کے واسطے سے ہے جو اس جہاں کے جزو جزو میں پیدا ہوا ہے اور اس لیے پیدا ہوا ہے کہ پورے جہاں کا نفس کلی بھی ایک ہی ہے جس کے تحت میں ملائکہ اداک عالم کے فساد و اجزاء کا معالجہ کرتے ہیں۔ فرق ہے تو صرف یہ کہ اگر جرائم انفرادی ہیں تو بواسطہ تو اپنے نفس و اعضاء بدن سزا بھی انفرادی ہوتی ہے اور اگر جرائم اجتماعی اور قومی ہوتے

ہیں تو بواسطہ قوائے عالم و اجزاء کائنات سزا بھی اجتماعی ہوتی ہے خواہ خود
انسانوں پر انہوں کے تسلط سے ہو یا عناصر و مولید کے غلبہ و استیلاء سے۔
پھر ان عدمی جہولہم کے ذریعہ وجود کے بعد اگر اختیاری افعال کے ذریعہ ہوتا
ہے جنہیں ذنوب کہا گیا ہے تو سزا بھی عبرتناک اور ارادی صورتوں سے ہوتی
ہے جسے مجرم محسوس کرتے ہیں کہ یہ ہماری فلاں حرکت کی پاداش ہے اور اگر
جرائم شکوئی ہیں تو ارادی افعال سے بھی ہوں مگر طبیعیاتی رنگ کے ہوں جیسے
فساد اعضاء، فساد جمادات، نباتات، یا فساد حیوانات جنہیں محبوب کہا گیا ہے تو اس
کا تدارک بھی شکوئی ہی رنگ میں ہوتا ہے جسے لوگ سزا و جزا سے تعبیر نہیں کرتے بلکہ
طبعی اصادی تغیرات کہتے ہیں۔

سوان طبعی تغیرات میں اگر موت و حیات اور وجود و عدم کی کشمکش ہوتی ہے
اور اس میں دنیا کا کوئی حصہ گرتا ہے اور کوئی ابھرتا ہے ایک چیز بگڑتی ہے اور
دوسری اس سے فتن ہے تو یہ حقیقتاً کوئی مصیبت ہے نہ کوئی آفت بلکہ یہ اس
عالم کی ایک طبعی اور جبلتی حرکت ہے جو مہموء عالم کی زندگی کی ملامت ہے یہاں
وجود و عدم کی آمیزش اور کشمکش سے تنازع و بقا کا اصول جاری ہے اور بقا
اصلی کامل کا فرما ہے کترانی سہی قربان کرتا ہے تو برتر کی بقا ہوتی ہے۔ بیج
پھٹے چھوٹے کا جو اس کے حق میں فنا ہے تو اسی سے مدد و نفع ابھرے گا جو اس
کے حق میں حدوث و بقا ہے۔ زمین کے اجزاء فنا ہوں گے تو نباتات اہل بلائی
گئے جو ان کے حق میں حیات ہے۔ نبات اپنا حلیہ بگاڑ کر اور گویا سٹ کر جانوروں
کے پیٹ میں پہنیں گی۔ تو حیوانات کے چہروں پر خون کی سرخی دکھے گی۔ لہو و نان
آب و صیا آئیں گے۔ بین پانی کا سکون باطل ہوگا تو میدانوں، درختوں و خشک ساف
ہوگا اور ان کی گمہ گی سے ان کی تھرائی کا دھو و قائم ہوگا۔ حیوانات کے نفوس قرن
ہوں گے تو انسانوں کے بدلوں میں جان آئے گی۔ کترین انسان جانور بن جائے گا تو
بدترین انسان کا اقتدار قائم ہوگا۔

غرض ایک کی قیادہ دوسرے کی بقا ہے ہر اعلیٰ کے لیے ادنیٰ وسیلہ بقا ہے
بشرطیکہ خود فنا ہو۔

پس یہ عالم تنازع البقاء کے اصول پر قائم ہے یہاں عدم سے وجود اور وجود
سے عدم روز کا قصہ ہے اگر یہ عالم وجود محض ہوتا تو ہر چیز خود اپنے وجود سے
قائم رہتی نہ کہ دوسرے کو فنا کر کے اس سے وجود چھینتی اور اگر عدم محض ہوتا تو کوئی
چیز چیز ہی نہ ہوتی کہ چھین جھپٹ یا بقا کا سوال ہوتا لیکن جب کہ عالم وجود عدم
سے متوسط ہے اور اس میں بھی پھر عدم اصل ہے اور وجود عارضی ہے تو قدرتی طور
پر وجود کا آئے اور جاتے رہنا چھتے اور شے رہنا ہی اس کائنات کی حیثیت کا
تقاضا ہوگا جیسا کہ واضح ہوا۔

گو یا اس عالم کی ذاتی حیثیت اور ذاتی خاصیت ہی مصیبت نہایت پہنچاتی
ہے اس صورت میں ان بکھونی تغیرات یا تشریعی تغیرات کو تنگ دلی سے دیکھنا اور
اس پر طعن زرا ہو کر انہیں وجود خداوندی کے انکار کا ذریعہ بنانا اپنی حقیقت
سے جاہل رہنا اور عالم کی بنیادوں پر اپنی ناقصیت اور ناقصی کے ساتھ اپنی
حماقت کا اعلان کرنا ہے۔

بہر حال دنیا کے اجزاء میں یہ تنازع اور کشاکش وجود کی در آمد برد آمد عطا و جبر
اور سلب وجود میں سلب وجود کی جہت جہاں مصیبت ہے وہیں وہ تدارک اور
معاملہ بھی ہے اگر یہ مصائب اگر اجزاء فاسدہ کی اصلاح یا ان کا استیصال نہ کریں
تو پوری دنیا فاسد ہو جائے۔

گو یا حکومت خداوندی کی طرف یہ دفاعی کارروائی ہے جس کے ذریعہ فساد
کا دفعہ کیا جاتا ہے اس لیے قرآن حکیم نے اس دفاع اور اس تسلط اجزاء پر اجزاء
کو فضل خداوندی بتایا ہے۔

وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمُ بَعْضًا لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ
وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ۔

ہاں پھر اگر فساد انفرادی ہے تو تدارک بھی انفرادی ہوگا اور اگر فساد اجتماعی ہے تو تدارک بھی اجتماعی ہوگا اگر فساد ٹکونی ہے یعنی محض وجود کی آمد و شد ہے تو اس کا رد عمل بھی ٹکونی ہوگا اور اگر فساد اختیاری ہے یعنی اختیاری اسباب سے پیدا شدہ ہے جیسے حیوانات کے امراض تو ان کا تدارک بھی اسی نوع کا اختیاری ہوگا کہ وہ طبیعی احساس کے ماتحت کسی مخصوص جڑی بوٹی سے اپنا علاج کر لیں۔ اور اگر فساد عقلی اور عملی ہوگا جو انسانوں کے ساتھ مخصوص ہے تو اس کا تدارک بھی عقلی اندازوں اور ان ہی اسباب کے ذریعہ سامنے آئے گا جو اسباب فساد بنے تھے کبھی تو خود انسان ہی کے افعال اسی کی ایجادات اور اسی کی مصنوعات اس کا دماغ پیدا کر دیں گی۔ وہ خود ہی پہلک چیزیں توپ و تفنگ اور گیس و بم بنائے گا اور اپنے ہی کو اس سے اچاٹھے گا۔ اور کبھی انسان پر اس کے ابتدا جنس و ریا۔ پہاڑ۔ زمین۔ آگ۔ پانی، ہوا وغیرہ مسلط ہو جائیں گی۔ اور کبھی اس پر اس کے ابتدا نوع یعنی بنی آدم مسلط ہو جائیں گے۔ اور اگر فساد بصورت معارضہ شریعت یعنی خلاف دینی قانون الہی ہے تو اس کا ثرہ بھی بصورت تعزیر و قہر اور تنبیہ و انتقام ظاہر ہوگا جس کے لیے نفس و آفاق ذریعہ ثابت ہوں گے۔

غرض جرم نفسی ہوتا ہے تو سزا بھی نفسی تو ہی سے دی جاتی ہے اور جرم آفاقی ہوتا ہے تو سزا بھی آفاقی اجزاء سے ملتی ہے۔ بیوپ کے دائرہ کا ہے تو طبیعی اور عادی تغیرات سے دی جاتی ہے اور ذنوب کے دائرہ کا ہے تو ارادی اور قہری حتیٰ کہ خوارق عادت عوارض سے دی جاتی ہے۔

بہر حال یہ نتیجہ واضح ہو گیا کہ جرائم و تعزیرات میں مطابقت و مناسبت بھی ہے اور پھر ان میں درمیانی رشتہ جو جرم پر سزا کو مرتب کرتا ہے وہ احساس و شعور کا رشتہ ہے اور تعزیرات احساس و شعور بھی بالظنی ہدایات اور نفسی قوتوں میں جو نفس میں جو اس کہلاتے ہیں اور آفاق میں ملائکہ و اہل امراض ہیں اور یہاں اعیان و محرکات کے نفسی عمل اور رد عمل کا ظہور و نمایاں ہونا ہے ان ہی مادی وسائل اور عادی اسباب کے ذریعہ

ہوتا ہے اس لیے ہنرم اقوام کی سزاؤں کی ظاہری صورت تو طبعی تغیرات کی ہوگی مگر حقیقی اصلیت تنبیہات و عبرت ہوگی اور اسی لیے ان سزاؤں کی حسی نسبت ان قوتوں کی طرف ہوگی جو ان ظاہری وسائل کی حرکت میں درجہ ہے تھے کیونکہ قوت ہمارہ اگر دیکھنے پر آئے گی تو ظاہری حرکت آنکھ کے پردوں کی ہوگی قوت سامہ اگر سننے پر آئے گی تو ظاہری حرکت سے کان ہی کھڑے ہونگے۔

پس سمع و البصار کی ظاہری نسبت تو آنکھ کان کی طرف ہوگی مگر سب جانتے ہیں کہ آنکھ کان میں پردہ ہی میں پردہ ہی قوائے سمع و بصر ہیں جو حرکت میں آرہے ہیں اس لیے سمع و البصار کی حقیقی نسبت ان حواس کی طرف ہوگی ایسے ہی غورم اقوام پر طوفان، زلزلے، دہائیں جو کچھ بھی تفریب آئیں گے۔ ان کی ظاہری نسبت تو زمین، پہاڑ، دریا اور سواؤں کی طرف ہی ہوگی اور ان کے ماورے اسباب بھی کچھ نہ کچھ غور ہوئے لیکن حقیقی نسبت ان حواس ہی کی طرف ہوگی اور جو ان دنیاؤں پہاڑوں اور سواؤں کے نفوس میں رنگ سے الہامات کر کے ان کے نفسوں اور نفسوں کی طبعی صلاحیتوں کو ابھارتے ہیں اس لیے سطح پرست افراد کو تو ہاتھ پر آنکھ، ناک، کان اور آفاق میں زمین، پہاڑ تھے ہوئے اور شن ہوئے ہوئے نظر آتے ہیں جنہیں ہم معائب و آفات کہہ کر چلاتے ہیں لیکن بالکل میں افراد کو ان کے پردہ میں وہ قوائے اور اکیہ حرکت نظر آتے ہیں جن کی سنوی حرکت سے حسی حرکت نمایاں ہوتی ہیں۔

بہر حال اس سے حقیقت پوری طرح واضح ہوگئی کہ انسان کی انفسی آفات ہوں جیسے دکھ، درد، بیماری، غم، الم، لکڑ، وحشت، زومت و رسوائی وغیرہ۔ یا آفات معائب ہوں جیسے طوفان، زلزلے، دہائیں، لڑائیاں اور تباہیاں وغیرہ سب انسان ہی کی حرکت کا نتیجہ ہیں جو ان ہی سے بصورت عمل چلتی ہیں اور ان ہی کی طرف برے انجام اور آفات کی صورت سے لوٹ آتی ہیں جن میں کسب کا حصہ تو انسان کا ہوتا ہے اور خلق کا حصہ خالق جل و علاء کا ہوتا ہے۔

ہیں یہ کائنات و معاش کا سلسلہ کسب و حیات اور خلق رب سے جاری ہے نہ کہ
مضطرب و متزلزل ہے جو بے شعور طبیعت کے بل بوتہ پر چل رہا ہے کہ ظاہر
میں جہلا اس کی سطح کو دیکھ کر اسے تو مان لیں کہ وہ آنکھوں پر بار ڈال رہی ہے
تو اس کے توائے باطن اور ان کے بھی اندر قوی القوی ذات حق جل جلالہ کا وجود
کا انکار کر دیں کہ وہ کسی نگاہ سے مٹنے نہیں۔ درحالیکہ ان توائے باطن کو وہ
ان کے واسطے سے توائے ظاہر کو اس کا وجود و حرکت میں لایا ہے۔ بغیر اس کے
یہ نمائش بے مضرب و اصل اور بے وجود ہے۔ جیسا کہ واضح ہو چکا ہے۔

پس جیسے عالم انفس میں جذبہ قلب کا اشارہ جو اس کو جو اس جہاں کا ملا، اعلیٰ
ہے پھر جو اس کا اشارہ توائے عمل کو بدلا، مائل ہیں اور توائے عمل کا اشارہ
اعضا کو ہوتا ہے جو عالم شام ہے اور جس سے معنوی حرکت سلسلہ عالم
حس میں آجاتی ہے اور ہر موطن میں وہاں کے مناسب حال پر یہ اختیار کرتی
ہے۔

ایسے ہی تدبیر الہی کا الہام عرش عظیم سے رُثم استوئی علی العرش یدبر
الامور، اعلیٰ کے ملائکہ کو جو اس عالم کے توائے علم و عقل یعنی مواصل ہیں
ان کا الہام ملا مائل کے ملائکہ کو جو اس عالم کے توائے عمل ہیں اور ان کا الہام
بحر و براد ارض و فلک کے نفوس کو جو عالم شام ہے ارکان میں ہوتا ہے۔ یہ الہام
جو مائیکہ روحانی سلسلہ ہے اس لیے اس کا راستہ کوئی حسی یا راستہ یا ٹورہ نہیں ہو سکتا
کہ وہ خود حیات کی نفس سے نہیں۔

جیسے انسان کے دل کا خیال دماغ میں گھومتا ہے اور کوئی بھی دل سے دماغ
تک اس کی آمد و رفت کو نہیں دیکھ سکتا جس طرح دماغی تخیلات آنکھ، کان، ناک
تک آتے ہیں جن سے وہ دیکھنے، سونگھنے اور سننے پر آمادہ ہوتی ہیں آج تک کسی
آنکھ کے مشاہدہ میں نہیں آئے اور نہ آ سکتے ہیں کہ وہ سموعات یا مبصرات کی
لائن ہوا کی چیزیں نہیں۔ بلکہ مقولات اور محولات کے دائرہ کی ہیں۔

یہی ہیں بھی عرشِ عظیم کے الہام کا دھاک لاسکی اور برقیاتی مد کا سا دھاک
ہے جس کو آنکھ نہیں دیکھ سکتی مگر اس کی تاثیر کے یقین کرنے پر مجبور ہے آخر
لاسکی اور ریڈیائی پیامِ مشرق سے مغرب تک جاتا ہے اور ضرور ہے کہ اس
کے دوڑنے کی کوئی لائن بھی فضا و آسمانی میں ہے لیکن وہ خیال کی طرح جاتا
ہے اور نگاہ کی طرح آتا ہے اور ان ہی دونوں کی طرح لگا ہوں سے اوچل
رہتا ہے۔

نکاح ہے کہ کسی نظر نہ آنے کی چیز کا نظر نہ آنا اس کے انکار کی وجہ نہیں ہو
سکتی کہ منکروں کو مفرد خیال کیا جائے۔ اس لیے اہل بصیرت ان سلییات
سے گذر کر جو منکروں اور دہریوں کی تمام کائنات ہے اور ان کی نمائش میں
الجے بغیر اصل حقیقت تک جا پہنچتے ہیں اور وہ ان سلیکی کائنات سے ان کی
حقیقت اور اس حقیقت سے لہروں کے جرائم کی حقیقت اور پھر حجاب
و عقوبت اور گناہ و سزا کے باہمی رابطہ کا سراغ لگا لیتے ہیں۔

پس یہ سلییات ان کے لیے حقائق سے انکار کا سبب نہیں ہوتیں بلکہ مزید
سفرت و بصیرت کا سامان بن جاتی ہیں اس کو ذیل کی مثال یوں سمجھئے کہ
جیسے ایک لہر م کی لاش تختہ دار پر لٹکی ہوئی دیکھ کر چند آدمی اس کی موت
کی علت کے بارے میں تباہ خیال کریں کہ اس مصلوب کی موت کیسے واقع ہوئی
ایک ظاہر میں کہے کہ اس کی موت کا واحد سبب یہ گھگھ کا چندا جو گردن میں پھنسا ہوا
آٹکھوں سے نظر آ رہا ہے پس اسی سے دم گھٹ کر یہ مصلوب تنس مرا ہے۔ دوسرے
کہ یہ مصل ظاہر پرستی ہے اصل میں موت کا سبب یہ تختہ ہے جو پاؤں کے نیچے ہے
کیونچہ لیا گیا ہے اس کے پاؤں تلے سے نکل جانے سے چندہ گھگھ میں پھنسا ہے جس
سے دم گھٹ کر موت واقع ہو گئی ہے خود چندہ گھگھ راست موت کا سبب نہیں
تیسرا کہ یہ بھی مصلی پرستی ہے۔ موت کا اصل سبب نہ یہ چندا ہے نہ تختہ
بلکہ وہ بلبل ہے جس نے تختہ اس کے پیر کے سے کیسپا اور اس طرح چندا پھنسا

سے بالآخر جان نکل گئی۔

جو تھا کہ لڑپہ بھی ظاہر تھی ہے اصل میں موت کا سبب نہ چندہ ہے نہ تختہ نہ بھگتی ہے بلکہ مہرٹھ کی ناخوشی ہے اور اس کا غضب، آئینہ حکم ہے جس سے بھگتی نے مجبور ہو کر تختہ کھینچا اور اس سے چندہ پھٹنے کا نوٹ آئی اور اس سے موت واقع ہوئی۔

پانچواں: کہے کر یہ بھی ایک طرح کی ظاہر ہے تو یہی ہے۔ موت کا بنیادی سبب مہرٹھ بھی نہیں بلکہ فی الواقعیت خود اس پچاسی زدہ مجرم کا جرم قتل ہے جس نے مہرٹھ ناخوش ہوا اس ناخوشی سے پچاسی کا ختم چلا۔ اس حکم سے بھگتی کا مار ہوا اور اس نے تختہ وار کھینچا، تختہ ہٹنے سے چندہ لگے میں پھنسا اور اس سے موت واقع ہو گئی۔

چھٹا کہے کہ اس میں بھی تھوڑی سی سہولیت ابھی باقی ہے اگر قتل ہی جرم ہے جو موجب پچاسی ہوا ہے تو بھگتی بھی تو پچاسی دے کر اس جرم قتل ہی کا مرتکب ہوا ہے پھر وہ کیوں مجرم نہیں بنا؟ اور اسے پچاسی کیوں نہیں دیدی گئی؟ بلکہ اس اور بنیادی سبب یہ ہے کہ مجرم کا یہ فعل قتل حق سے نہ تھا بلکہ ناحق تھا اور اس قانون عدل کے خلاف تھا جو ملت کی شائستگی اور ہندو سب کے لیے وضع کیا گیا تھا اور جس پر اس ملت کے ہر فرد کا اتفاق تھا۔ پس اس قانون کی خلاف ورزی نے اس مجرم کے فعل قتل کو ناحق اور ناجائز بنا دیا جس پر عدلی نسبت لگ گئی اور اسی قانون کی پیروی نے بھگتی کے فعل قتل کو حق اور جائز اور مثبت بنا دیا جس پر وجود اور حوا کی نسبت لگ گئی۔

پس جرم تو قتل ناحق کر کے عدم سے قریب تر ہونے کیونکہ یہ قتل اس نے عدم العلم اور عدم الفعل سے کیا اور بھگتی بھی فعل قتل کر کے وجود سے قریب ہوا کیونکہ اس نے یہ فعل علم اور عدل کے تحت میں انجام دیا۔ اس لیے اس صاحب کی موت کا گہرا اور بنیادی سبب قانون کی خلاف ورزی ٹھکانے ہے نہ کہ چندہ یا

تختہ یا بھگتی یا حکم مجسٹریٹ یا محض فعل قتل۔

پس ان اشخاص میں سے غلط تو کسی نے بھی نہیں کہا لیکن اسباب و سبب اب کے لیے سلسلے میں سے ترکی بات کو صرف چھپا آدمی سمجھتا ہے اور پہلے پانچ جہاں تک اسباب بیان کا تعلق ہے صحیح راہ پر تھے لیکن جہاں تک بنیادی اور گہرے اسباب سے انکار کا تعلق ہے وہ غلط آدمی اختیار کئے ہوئے تھے۔

پس دہریے جس حد تک مصائب و آفات کے حوالے اسباب کا اثبات کرتے ہیں وہ کوئی قابلِ مخالفت چیز نہیں لیکن جہاں تک وہ ان حیات میں الجھ کر فیضیات کے انکار پر آتے ہیں یہی ان کی گور باطنی ہے کہ اصل وجہ وہاں انکار کر جائیں اور ناش و جوڑ کو وجہ دیکھیں جو حقیقت کوئی اصل وجہ نہیں بلکہ ہر نگاہ کو کہ عدم کا وجہ رکھتا ہے اور اسی لیے رات دن فنا و بقا خوبی و خرابی اور تعمیر و تخریب کے درمیان رہتا ہے جسے تبادروا م دیر نہیں۔

بہر حال اس مثال سے واضح ہو گیا کہ مجرم کا مجرم ہی اس کی یہاں نفسی اور مصیبت کا اصل سبب ہوا جو حقیقت قتل نہ تھا بلکہ خلاف دوزخ تانوں تھا۔ اس کے کئی اور اسباب کو حرکت دی اور ان کے مجموعہ پر جن میں اصل سبب باطنی تھا یہ موت کی مصیبت واقع ہوئی۔

نیز اسی مثال سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ مجرم کا یہ خلاف قانون فعل جو اس کے عدمی اصل نفس کے عدمی تقاضا سے سرزد ہوا۔ واضح قانون سے بعد کا ذریعہ ہوا جو اس کی ناخوشی کی جانے لگی پھر منقذ قانون مجسٹریٹ سے بعد اور علیحدگی کا ذریعہ ہوا جو اس کی ناخوشی شمار ہوگی۔ پھر اس تمام علت سے بعد کا ذریعہ اور ان کی ناخوشی کا باعث ہوا جو مجرم قتل نے اپنے جرم میں الجھنے کے استعمال کیے تھے۔ جیسے جمادات میں مثلاً لوہا جس کی لوہا یا چھری قتل ناخوش میں کام آئی۔ نباتات میں مثلاً لاشیں جس نے مظلوم کو ختم کیا یا دستہ چھری جس نے قاتل کے ہاتھ کو زنجیر مظلوم میں مدد دی۔ یا کتے دار جس پر مظلوم چانس پڑھا گیا یا پتندہ جس میں مظلوم کا گلاب نہ تھا

اسی طرح معدنیات میں مثلاً سوپر پیسہ جو قبل منکوم میں صرف ہوا جس کی طرح میں یہ فعل شیعہ انجام پایا۔ یا وہ انسانی نفوس جو اس جرم میں معین ثابت ہوئے۔ وغیرہ وغیرہ۔

پس اس تمام وسائل کا اب خود اس مجرم کے خلاف استعمال میں آنا ان کی جی لمبیں اور شکونہی ناخوشی کہلائے گی اور بلاشبہ اب یہ سب وسائل تیسڑے جزا سیدہ میں اس مجرم کے خلاف وسائل بن کر کھڑے ہو جائیں گے جس نے قانون عدل و ظلم کے خلاف ناجائز فائدہ اٹھایا۔ چنانچہ اس مجرم کی پھانسی کے لیے جہادات نے چانس ملوا پیش کی۔ نباتات نے تختہ داد پیش کیا۔ معدنیات نے تختہ سازی کے لیے لوہا پیش کیا سونے چاندی کے معدن نے بشریٹ اور جھگی کی خواہوں کے لیے مدد پر پیش کیا۔ جانداروں نے حکم پھانسی کے لیے بشریٹ اور قلیل پھانسی کے لیے جھگی پیش کیا ملت نے ان کی حوصلہ افزائی اور سامان پھانسی کی فراہمی کے لیے اپنی خدمات پیش لیں دنیا نے عدل و انصاف کا نام لے کر اسے سراہا اور اپنا اقتدار پیش کیا۔

غرض دنیا کی کوئی نوع انسانی نہ ہی جس نے اپنی اپنی نوعیت سے اس مجرم کے خلاف اپنے کو پیش نہ کیا ہو۔ حتیٰ کہ خود اس مجرم کا نفس بھی خود اپنے سے ناخوش ہو گیا۔ یعنی اس کے ضمیر نے بھی اس پر نفرت و ملامت کی جس سے صاف واضح ہے کہ ایک مجرم سے صرف ایک ہی جرم سرزد ہونے پر ساری ہی کائنات کی اجناس و انواع مجرم کے خلاف شہر برپا نہیں جاتی ہیں اور اسے کسی نوع کے دامن میں بھی پناہ نہیں ملتی۔ گو پھر آپ ہی غور کیجئے کہ انسانی ملتیں اجتماعی طور پر جب مجرموں میں نہاد بھلائے نہیں گئیں ایک جرم نہیں بلکہ سارے ہی قبیح جرائم کی ترکیب ہوں اور نہ صرف اتفاقی ارتکاب کے ساتھ بلکہ بطور خواہ و خصلت کے جرائم اس کی طبیعت ثانیہ بن جائیں۔ بے اعتباری اور جاننا نہ حرکت کے غلبہ میں نہ عدل کا پاس ہو نہ ظلم کا بلکہ مسرفانہ انداز سے خلاف انسانی قانون فطرت تمام اجزاء کائنات سے ناجائز نفع حاصل کرنے میں جبری ہو جائیں۔ ان میں نہ حدود کی رعایت باقی رہے نہ عقلی قیود و شروط کی گویا دنیا کی ساری طاقتوں

کو ہر جزو تسلط شریک جرم بنائیں اور اس طرح قانونِ عدل کا سارا نظام درہم برہم ہو کر افراط و تفریط کا بازار گرم ہو جائے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ کائنات کے جزو و جزء میں ناراضی کی لہر نہ اٹھ جائے اور دنیا کے ذرہ ذرہ کو اس لہر سے بعد اور نفرت نہ ہو؟

اور ظاہر ہے کہ ان اشیاء کا یہ سلمی وجود جب کہ بعض نفاش وجود ہے اصل وجود ان کا باطنی حصہ ہے تو ظاہر ہے کہ یہ ناراضی اور نفرت کی کیفیات ان کے باطنی وجود میں ہی آسکتی ہیں نہ کہ سلمی نفاش میں اور باطنی وجود کا اعلیٰ ترین حصہ وہی شعور و ادراک یعنی ملائکہ کے واسطے سے پورے عالم میں پھیلا ہوا ہے جس سے اس ساری کائنات کا وجود واحد ہو گیا ہے اس لیے اس عدم دوست لہر سے یہ نفرت براستہ ملائکہ ان تمام اجزاء کائنات میں پھیل جانی چاہیے جہاں جہاں دھڑ پھیلا ہوا ہے جیسے کسی پانی کے بحرے ہوئے حوض میں کنارے پر اگر کوئی پتھر اگرے جو پانی کی جنس سے نہیں اور پانی اسے ڈبانے یا باہر پھینک دینے کے لیے ایک دم حرکت میں آجائے تو اس کنارے کی لہر دوسرے کنارے تک جا پہنچے گی۔ سارے پانی میں ظلم ظلم بپا ہو جائے گا اور اس پتھر کے خلاف ہر طرف سے پانی میں جوش و خروش اور توجہ شروع ہو جائے گا۔ اسی طرح اس وجود کے مدد یا مدد جو واحد متصل واحد ہے اگر کوئی عدمی شے مثل عدمی خلق۔ عدمی فعل یا مطلقاً کوئی عدمی تغیر جو ز وجود کی جنس سے ہو اور نہ اس کی طرف منسوب ہو ذخیل ہو جائے اور بالفاظِ داخی جب کوئی ملت گھڑ جائے اور اپنے وجودی کالات کو کھو کر عدمی نقائص سے ملوث ہو جائے، عدمی افعال و کاری، نشہ بازی، ہوس، اور ظلم و ستم وغیرہ نیز عدمی اخلاق حرص و حسد اور بغل و کبر وغیرہ اس کی خود بن جائیں تو بلاشبہ مدد یا مدد دہے ناخوشگی لہریں اٹھیں گیں گی اور دائرہ وجود کی ہر موجود شے لمبے انداز میں الہامِ فائیکہ گویا اس پر تل جائے گی کہ اس بھرم قوم سے اپنے وجودی منافع منقطع کرے اور اپنے عدمی نقائص سے اسے ازیت پہنچا کر تفریق

آسمان اپنی وجودی برکت روک لے گا تو بارش کے منافع رک کر آسمان
باراں کا نقصان اس قوم کے لیے رہ جائے گا جس سے قحط سالی رونما ہوگی۔
زمین اپنے سکون و قرار کے منافع کو روک لے گی تو اس کی بے قراری کے
نقصان اس قوم کے سامنے آئیں گے جس سے نذرے نمایاں ہوں گے۔

پیارا اپنی ہیئت ترکیبی و یا اتصال و ملاپ کو ضبط کر لیں گے تو ان میں شق
اور پھٹن کی آفات نمایاں ہوگی جو اس قوم کے حق میں مصیبت بنیں گی۔ ہوا
اور پانی اپنی لطافت کو روک لیں گے تو اس قوم کے لیے آب و ہوا کی کثرت نہ
جائے گی جس سے بیماریاں اور وباؤں پھیلیں گی۔ دریا اپنی روانی کے امتداد
کو چھوڑ دیں گے جس سے ان میں ہلکے طوفان اٹھیں گے اور مجرم ملت کی بستی
اور لاشیں بہاے جائیں گے۔ بنی نوع انسان اپنی مہم دیوں کو روک لیں گے
جن سے ان کی بے حدی اس قوم کے حق میں رہ جائے گی اور اس سے جنگوں
اور قتل و غارت کا بازار گرم ہوگا اور مجرم قوم پر یوں اور گیسوں اور گولیوں کی
برچھاڑ ہونے لگے گی اور آخر کار خود اس مجرم ملت کا مجوسی ضمیر بھی اپنی خیر خواہی
اپنے سے منتقل کر لے گا جس سے وہ مایوسیوں میں غرق ہو کر اپنی موت مانگنے
لگے گی جس سے خود کشیوں کا ظہور ہوگا اور مایوسی دل کی گھٹن اور ضیق سے اٹکا
نمایاں ہوں گے جو روح تک کو گھلا دیں گے اور اس سے امراض پیدا ہوں گے
جس سے بالآخر مجرموں کی نذر و موت کا ظہور ہوگا

غرض کائنات کی تمام چیزیں بالہام ملائکہ اسی وجودی اشتراک سے اپنے
وجودی حصہ کی بجا لے لے دی پہلوؤں سے اس قوم کے لیے مصیبت کا سبب بن
جائیں گے اور قوم ظالم کو پھانسی پڑ جانے میں پوری پوری مدد دینے کے لیے
آمادہ ہو جائیں گی۔

غرض جس طرح مجسٹریٹ نے قاتل کے جرم قتل سے ناخوش ہو کر بواسطہ
حکم قانون اپنی حکومت کے اجراء کو اس جرم قتل پر تسلط کیا تھا اور جیسے رو

انسانی نے بواسطہ حواس و ادراک عضو فاسد پر اپنے بدن کے اعضاء کو مفلک کیا تھا جنہوں نے اپنی وجودی خیر ان فاسد اجزاء و اعضاء سے روک لی تھی جو ان کے حق میں مصیبت ہو گئی ایسے ہی وہ موجود مفلک ان عدم دوست انسانوں کو جنہوں نے اسے وجودی قانون کو توڑ کر کائنات بھر دبر سے ناجائزہ فائدہ حاصل کیا۔

گو یا مالک الملک کی کائنات میں اس کی فساد کے خلاف ڈکیتی کی تو وہ بھی نہیں اپنے سے بعید کر کے جو وجود اور وجودی نعمتوں سے بلند ہے اور یہی اس کی ناخوشی ہے اپنی حکومت کے اجزاء آسمان درمیں کوہ درشت، بکروبر، جادوہات، جوالہ و انسان کے نفوس کو اندرونی الہام کے ذریعہ جس کا نفاذ احساس و شعور کے عدم شرک سے بواسطہ توانائے احساس (عناکر) ہوتا ہے، اس مجرم قوم کے خلاف کھڑا کر دیتا ہے کردہ طبعی اور تکنیکی انداز میں اپنی خیر کے حصہ سے اسے محروم کر دینا اپنے شر نے جسے کو اس کے لیے کھول دیں جس سے باور نہیں نہاہ پہلے

پس اس قسم کے مجرم ان کائنات کی وجودی خیر سے محروم اور عدلی شرور و آفات سے دوچار ہوتے ہیں جس کا بنیادی سبب درحقیقت انہی کے اعمال ہی ہوتے ہیں اور سب جانتے ہیں کہ وجود سے دور ہو کر عدم کی طرف بڑھنا ہی سلب و جد ہے اور سلب و جد ہی ابتداء رسالہ میں مصیبت کی حقیقت ثابت ہو چکا ہے کہ ہر ثوبی کا وجود چھتا رہے انداس کی عدلی ضد اور خرابی اس پر دوڑتی رہے۔

پس عقائد اور اخلاق و اعمال کی حقیقی آفت و مصیبت یہ نکل آئے کہ ان کی وجودی نسبت قطع ہو کر ان پر عدمی نسبت بنتی رہے۔

مثلاً عقائد کی مصیبت یہ ہے کہ ظلم قلم کی جگہ اوہم و خیالات رہ جائیں۔ اقرار کی جگہ انکار آجائے۔ تسلیم کی جگہ انحراف آجائے۔ اسلام کی جگہ کفر آجائے اور ہر حق و ثابت فکر پر اس کی عدلی ضد مسلط ہو جائے۔ جس کی کوئی وجودی اصل نہ ہو۔

اعمال کے سلسلے میں مثلاً علاج سے زنا ہو جائے، بغیثت سے لوٹ کھسوٹ ہو جائے، وقار سے کبر ہو جائے، تواضع سے ذلت نفس ہو جائے۔ پھر احوال کی مصیبت یہ ہے کہ قرب حق سے بعد حق ہو جائے۔ ایسا ط سے انقباض ہو جائے، فوق و شوق کی بجائے وحشت ہو جائے۔

پھر اسی طرح جب علم و عقل کے ان وجودی خزانوں یعنی ملائکہ سے منافرت ہوگی تو وجودی آثار و احوال مثلاً سکون و فرحت، امن و اطمینان، ثروت و عزت، غناء و لیاقت، اقتدار و وسعت، راحت و لذت، وقار و حریت اور صحت و قوت وغیرہ جیسی وجودی نعمتوں کا وجود سلب ہو جائے گا۔

اور اس منافرت ملائکہ کے ساتھ جو کج تہذیب و فساد کے عدی خزانوں یعنی شیائیلین سے مناسبت لازمی تھی اس لیے عدی آثار و احوال مثلاً رنج و غم، تشویش و انتشار، قلق و اضطراب، ذلت و سکت، ہجر و حسرت، بے مروتی و بے مروتی، کلفت و کوفت، ناداری و غلبہ، مرض و ضعف، اذیت و وحشت جیسی عدی مصیبتیں بدش کی طرح سر پہ منڈلاتی رہیں گی اور انسان قبلا بے آفات ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ کہ جس حد تک اخلاق و اعمال میں فساد آئے گا اسی حد تک زندگی کے ہر شعبہ میں فساد کا جائے گا۔ جس حد تک وجودی اعمال مست کر عدی اعمال کا ذوق بڑھ جائے گا اسی حد تک وجودی آثار و احوال رعتیں، سلوب ہو کر عدی آثار و احوال (مصیبتیں) ان کی جگہ لیتی رہیں گی۔ اور جس حد تک وجودی خلائق وجودی افکار اور وجودی نظریات (جو کسی ثابت شدہ وجودی ناخذ ہوں جس کا نام شریعت اور مذہب ہی ہے) دلوں سے اوجھل ہو کر حرف و ہی، خیال، فرضی اور اختراعی چیزیں بنیں جائیں گی جس کا نہ کوئی ناخذ ہو نہ وہ کسی علمی سے لی ہوئی ہوں اور ان ہی کے تقصی پر انسان کی عملی زندگی قائم ہو جائے یعنی حقیقی اور وجودی اعمال گم ہو کر باطل اور بے بنیاد قسم کی سفیانہ حرکات ہو زندگی ہو

جائیں تو ناگزیر ہے کہ دھڑی ہنکات اور نعشیں چھن جائیں اور مدی مصائب اور سلی کائنات ہر حیدر طرف سے نفسان پر گھیرا ڈالیں اور وہ دائمی طور پر اپنی زندگی خراب کر کے اسے موت بنائے۔

پس مصیبت و آفت کی حقیقت وہی سلب وجود محل آئی جو پہلے اصول و اجمالاً اصحاب فرد غا و تفصیلاً واضح ہو گئی اور یہ وجود کی آمد شد اور سلب و اثبات کا لوٹ پھیر اس عالم کی جہت اس چیز سے جدا نہیں ہو سکتی تو مصیبت و آفت اس جہان سے آخر کیسے جدا ہو جائے گی۔

ہر حال تو اسے علم و ادراک کی خلاف دہی اور تو اسے جہل و فساد کی پیروی خواہ وہ انفسی ہیں یا آفاقی اولاً ملل کی رائے کی مصیبت ہے اور ثانیاً تاج کے درجہ میں مدی آثار و لوازم اور سلی کائنات کا دروازہ کھول دیتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ انسانی عیوب سے بھی انفسی اور آفاقی مصیبتیں انسان کو چھلنی پڑتی ہیں جو تکوینی رنگ سے آتی ہیں اور ان عیب دار افعال کے مدی اثرات کائنات پر اور کائنات کے مدی آثار بصورت مصائب انسان پر تکوینی وجود کے اشتراک سے آتے اور جاتے ہیں جو تمام اشیاء کائنات میں مشترک ہے اور ایسے ہی انسانی ذنوب سے بھی انفسی و آفاقی مصائب انسان پر پڑتی ہیں جو اشتقاقی رنگ سے آتی ہیں کیونکہ ذنوب میں تو انہیں ربانی کی خلاف دہی ہوتی ہے۔ ان جرائم اور ذنوب کے مدی اثرات اشیاء کائنات اور کائنات سے اس لحاظ انسان پر انسانی وجود یعنی علم و ادراک کے رشتہ سے آتے جاتے ہیں جو ساری کائنات میں مدیہ و بدیہ پیدا ہوا ہے۔

عیوب میں طبعی اقدار کی خلاف دہی ہوتی ہے تو مصائب بھی طبعی اور جرم و نرا میں رشتہ ارتباط بھی طبعی وجود ہوتا ہے اور ذنوب میں سرفروشی اور قانون الہی کی خلاف دہی ہوتی ہے جو علم و عقل سے کی جاتی ہے تو مصائب بھی اشتقاقی اور جرم و نرا میں رشتہ ارتباط بھی اختیاری وجود یعنی علم و ادراک ہوتا ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ نعمت و مصیبت در حقیقت آثار وجود و عدم کا نام ہے لیکن وجود و عدم دو طرح کے ہیں ایک وجود غیر اختیاری ہے جسے ہم تکوینی یا لمبھی وجود کہیں گے جس سے انسان کی یہ حسی زندگی قائم ہے اور ایک وجود اختیاری ہے جسے ہم علمی اور شرعی وجود سے تعبیر کریں گے۔ جس سے انسان کی اخلاقی اور روحانی زندگی قائم ہوتی ہے اور جس کا نشاء و علم و عقل یعنی قوت علمیہ اور قوت علمیہ وجود لمبھی علمیہ نعمتوں یعنی حیات اور احوال رفوہ کا سر شہد ہے اور وجود کسی اکتسابی نعمتوں یعنی علم و اخلاق اور کمالات اور اس کی راحت ساری نعمتوں کا خزانہ ہے ٹھیک اس طرح وجود کی ضد یعنی عدم کی بھی دو قسمیں ہو جائیں گی۔ ایک عدم علمیہ اور ایک عدم اکتسابی، عدم علمیہ آفات کا سر شہد ہے جس سے حسی زندگی ختم یا ناقص ہو جاتی ہے اور عدم اکتسابی، اکتسابی مصائب کا خزانہ ہے جس کا منبع ظلم و جہل ہے۔

پس اگر وجود لمبھی سلب ہو جائے خواہ انسان کی ذات سے ہو یا صفات و افعال سے، تو اس سلب وجود سے تکوینی آفات کا دروازہ کھل جائے گا کہ یا ذات باقی نہ رہے گی یا احوال ہی وجودی صحت، مسرت، لطافت، راحت، عیش و غیرہ سلب ہو جائیں گے اور یہی تکوینی آفات ہیں۔ اگر وجود کسی سلب ہو جائے یعنی افعال پر سے ہو جائیں، جاہلانہ اور ظالمانہ حرکات کا ظہور ہو اور علم و عقل کے وجودی افعال و اخلاق اور وجودی افعال لامت و مذہب، کفر، حب، ایشاء، عطاء، سبھا، شہادت، حیا، مروت وغیرہ کے بجائے ظلم و جہل کے عدسی افعال یعنی ان کی اضطراب، کفر، فسق، حرص، کفران، جہیز، شریع، خود غرضی، بخل، بزدلی، فحش، بے مروتی وغیرہ سرزد ہوتے نکلیں یا اچھے افعال باقی نہ رہیں گو برے بھی سرزد نہ ہوں تو یہاں اکتسابی نعمتیں سلب ہونگی۔ یا مزید برآں قبری مصیبتیں گئے کا بار ہو جائیں گی جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ مصیبت نام ہے سلب وجود کا اور اس عالم میں جب کہ عدم ہی اصل ہے جو اس عالم کی اصلیت کے کلیتہً محل نہیں سکتا اور وجود نقص عارضی ہے جو اس کے زیر کا جزو یا جوہر نہیں تو قدرتی بات ہے کہ اس عالم میں عدسی آفات

ہی کا زور اور غلبہ رہنا چاہیے۔ یعنی اس جہاں میں مصیبت اصلی ہوگی اور غالب اور نعمت ماضی ہوگی اور مغلوب۔

غرض وجودی دو طرح کا ہو الطبعی اور کسبی، عدم بھی دو ہی انداز کا ہو۔ طبعی اور کسبی، اور اس لیے نعمتیں اور مصیبتیں بھی دو ہی طرح کی ثابت ہوں گی اختیار ہی اور غیر اختیار کی آفات قدرتی ہیں جو ساری کائنات میں مشترک ہیں اور اختیاری نعمت مصیبت انسان کے ساتھ منحصر ہے۔ اختیاری نعمتوں کا سرخسہ عدل اور ظلم ہے اس لیے اختیار ہی افعال بھی دو ہی طرح کے ثابت ہوں گے۔ ایک عدم امتداد سے سرزد شدہ ظالمانہ حرکات اور بے اعتدالیاں جن سے اکثر و بیشتر کونی آفات کا ظہور ہوتا ہے اور عدم سے نمایاں شدہ جاہلانہ حرکات جن سے عموماً انتقامی آفات کا ظہور ہوتا ہے ایک سے سماس کی ادنیٰ نعمتیں سلب ہو جاتی ہیں اور ایک سے مفاد کی روحانی نعمتیں چین جاتی ہیں مگر ہر صورت خواہ عیوب ہوں یا ذنوب انسان ہی کے کرتوت سے اس پر آفات آتی ہیں اور وہ اپنے ہی کیے کا شکار بنتا ہے مگر با بجا والہی اور تخلیق ربانی، کما دین تھان۔

اس سے خود بخود واضح ہو جاتا ہے کہ غیر انسان پر آنے والی آفات نہ ان کے افعال کا ثمرہ کہلائیں گی نہ انتقام، کیونکہ ثمرہ یا انتقام عیوب و ذنوب پر مرتب ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ غیر انسان کے افعال کو نہ عیب کہہ سکتے ہیں نہ ذنوب، کیونکہ عیب و ثواب اور ذنوب و طاعت کے ناپنے کا پیمانہ تو یہی ظلم و عدل ہے اور وہ غیر انسان میں نہاد ہے جمادات و نباتات میں تو بظاہر افعال حرکات ہی نہیں کہ انہیں کسی پیمانے پر ناپا جائے جانوروں میں ہدای کی حرکات ضرور ہیں مگر وہاں ظلم و قتل اور عدل و قسط نہیں، اس لیے ان کی تمام حرکات بے سوچے بچے نفس طبعی تقاضا سے سرزد ہوتی ہیں وہاں کوئی عقل یا عقلی تقاضا ہی نہیں کہ ان کی کسی حرکت کو جاہلانہ یا ظالمانہ حرکت کہہ کر عیب و ذنوب سے تعبیر کیا جائے۔

نیز جانوروں کے افعال و حرکات مصدر اور وسیع بھی نہیں ہو سکتے کیونکہ ان

جزئی اور لمبئی افعال کا نفع و ضرر صرف ان کی ذوات تک ہے۔ ان میں مفاد کلی نہ کوئی
تقاضا ہے نہ عمل، کیونکہ مفاد کلی یا نوعی فائدہ کا تعلق اولاً فہم سے ہے سو اس کی اس
میں صلاحیت نہیں۔ اور ثانیاً علم و خبر سے ہے سو وہ جانوروں میں سرے سے ہی
نہیں کہ انہیں اشیا و مخلوقات اور خاصیات اشیا کی کچھ بھی خبر نہیں اس لیے انہیں عام اشیا
کائنات میں تعریف کرنے کا واسطہ بھی پیدا نہیں ہو سکتا۔ وہ صرف ان ہی اشیا میں بے
سوچے کچھ طبعی طور پر کھانے پینے یا رہنے کے کائنات کو تعریف کر سکتے ہیں جو صرف ان کی
ذات کے شخصی نفع و ضرر سے متعلق ہے اور وہ بھی بلا علم و خبر بطور ایک غلطی غریبہ کے
ان کے جہانے ہیں اس کی پہچان اور طلب مثال دی گئی ہے جس سے ان کے دوسرے
جنی نوع کے مفاد عام یا مفاد عامہ سے کوئی تعلق نہیں!

اس لیے ان پر اگر آفات پڑیں گی تو ان میں خود کسی ذاتی کمزوری و عیب یا قافی
خلاف و نرمی اور ذہنی کا دخل ہی نہ ہوگا کہ ان آفات کو براہ راست ان کے حق
میں ٹہرے یا حملہ کیا جائے۔ البتہ جب کہ وہ انسانی میوب اور ذنوب میں بطور اسباب
وسائل کے کام آئے۔ گو اپنے کسی اندر سے یا فعل سے نہیں اس لیے یہ انتقامی
تغزیرات یا لمبئی اثرات ان کی طبیعت میں ان پر بھی پڑیں گے مگر نہ بطور ٹہرے و حملہ
بلکہ بطور تغیر لمبئی یعنی جب وہ اصول و مقاصد ہی ختم کیے جا رہے ہیں جن کے حق
میں وہ وسائل و اسباب تھے۔ تو ان کی اب کیا ضرورت باقی ہے، اس لیے ان کے
حق میں یہ آفات بعض لمبئی تغیرات ہوں گی،

پس جیسا کہ سیلاب و زلزلہ میں انسان کے ساتھ اس کا سامان بھی بہہ جاتا ہے پس
جیسے لمبا وہ سامان میوب و ذنوب بنے تھے ایسے ہی لمبا وہ مورد آفات بھی بن
جاتے ہیں اس سے ان کے تصور و بے تصور کی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جو وہ لوگوں
کی طرف سے کیا گیا ہے۔

یہی صورت کس اور شیر خوار بچوں کی بھی سمجھ لی جائے کہ ایسے عام طوفان اور
چمکے ان کے حق میں بھی طبعی تغیرات ہوتے ہیں نہ کہ انتقام و نرا کہ یہاں بھی میوب

فردنوب کا کچھ دخل نہیں۔

یادرا اور آگے بڑھ کر یوں سمجھ لیا جائے کہ یہ بچے جزد ہیں، عجب تک کہ وہ شیرخوار یا ناکھو اور نابالغ ہیں نہ جرت حدوثاً۔ بلکہ تھوڑی بھی، مگر یا تو ان کا خون چوس کر یعنی باپ کی کمانی اور ماں کا معدہ چپ کی پل رہے ہیں یا ماں باپ کے نفوس کی محنت اور غرق ریزیوں سے پریشان پڑھ رہے ہیں۔

گویا ماں باپ کے نفوس بواسطہ افعال بہت قدر بہت اللہ میں سرایت کئے ہوئے اور ان کا جزد نفس بنے ہوئے ہیں۔ گویا وہ تو ان کا نفس ہیں اور یہ ان کے نفوس ہیں اسی لیے عزت عام میں بچوں کو طباخہ مذہب و ملت ماں باپ ہی کے تابع سمجھا جاتا ہے۔ حالانکہ بذاتہ نہ انہیں اس مذہب میں کوئی بصیرت ہے نہ سرے سے علم ہی ہے لیکن مذہبی اور قومی مردم شماری میں ان کا شمار ماں باپ ہی کے مذہب اور قومیت میں ہوتا ہے اس لیے اگر انہیں ماں باپ کے ایک تابع نفس اور جزد نفس کی حیثیت سے ان کی اختیاری آفات میں بھی انہیں شریک رکھا جائے تو یہ کوئی اچھے کی بات نہیں کہ اسے شک و شبہ کی نظر دل سے دیکھا جائے؟

اگر مذہب اور اعمال مذہب اور قومی افعال اور ملی زندگی میں ان کا جزد ان کے شریک بلکہ ان کے نفوس شمار کیے جاتے ہیں اور اس میں کسی کو نفس اس وجہ سے شبہ نہیں ہوتا کہ یہ کس بچے جب کہ نہ سمجھ اور حکم عقل ہیں تو انہیں مسلم یا غیر مسلم بچے کیوں کہا جائے تو پھر آفات اور کثرات اعمال کے وقت ان کی یہ جزئیت و بعینیت کہاں چلی جاتی ہے کہ ان کی ناگہی اور بے قصوری کا سوال سامنے رکھ کر قدرت پر یہ اعتراض کیا جائے کہ انہیں کیوں قبلائے آفات کیا۔ یہ تو اعتراض اپنی فطرت پر ہے کہ حکم عقل کیوں اس مردم شماری میں شریک مذہب اور حسبہ و قومیت شمار کیا گیا انہیں کیوں نہ ایک متعل قوم سمجھا گیا جو مذہبی ہوتی نہ غیر مذہبی نہ ملت ہوتی نہ غیر ملت، تاکہ نزول آفات کی وقت اس فطرت سے قدرت پر

اور لازم رکھ سکے کہ جب یہ اس لاجینی اور لاجیری میں ہیں تو انہیں کیوں بالفوں کے ساتھ مبتلائے آفات کر کے پنہ کے ساتھ گھس کو پیا جاتا ہے۔
بہر حال جب میں باپ کے صلاح و فساد کا اثر غیر شعوری طور پر سمجھوں میں پڑا ہوا آتا ہے تو ان کے صلاح و فساد کے اثرات کا اثر بھی غیر شعوری طور پر آتا کیوں ان میں نہیں آئے گا؟

مصاب پر خداوند کریم کا شکوہ کرنا اتہائی جہالت و سفاهت ہے
بہر حال اس ساری بحث کے نتیجہ میں جب کہ یہ حقیقت کھل کر سامنے آگئی ہے کہ مصائب و آفات کا یہ طویل سلسلہ جو بچے سے لے کر بڑے تک اور نیک سے لے کر بد تک چھایا ہوا ہے خود ہماری جبلت اور عدمی مزاج کا اثر ہے گو فعل حق سے ظاہر ہوتا ہے اور ہمارے وجود کی کمالات یا نعمتوں کا سلسلہ فطری وجود کا اقتضاد ہے جو فیض خدا کی چیز ہے اور ہم میں فیض ماری طور پر سرائیت کیے ہوئے ہے تو مصائب کے ظہور پر خداوند کریم کی شکایت کرنا اتہائی سفاهت و بدیدہ دلیری اور اپنی اصلیت سے جاہل مطلق رہنے کا کہ شرمناک ثابت ہوا۔

یہ شکایت اگر جائز ہو سکتی ہے تو صورت اپنے عدمی مزاج نفس سے ہو سکتی ہے کہ وہ کیوں معدوم الاصل رہا؟ کہ اس کے عدم اصلی کی یہ ظلیات اور تدکیماں ظاہر ہوئیں اور کیوں نہ موجود مطلق بن گیا کہ اسے عدمی آفات سے کبھی بھی بچا ہونا نہ چھتا، لیکن ہم ثابت کر چکے ہیں کہ اگر وہ موجود الاصل ہوتا تو حادث ہی کیوں نہ ہوتا، قدیم ہوتا، اور ایسا ہوتا تو پھر وہ خدا ہی کیوں نہ ہوتا کہ خدا ہی کی ذات باریکات موجود و معدوم اصل ہونے کے ہر عدمی آفت و نقص سے منزہ اور برکات ہے۔

بیز خدا ہے ہی وہ جو آزاد ہونے کے بغیر سے بنے کہ بنا بغیر بنائے نہیں ہوتا اور بنائی وہی چیز جاتی ہے جو بنی ہوئی نہ ہو یعنی معدوم ہو، تو خدا اگر معاذ اللہ

مردوم ہوتا تو اسے خدا کہا کیوں جانا؟ خدائی کے تو معنی ہی از خود موجودگی اور غناء مطلق اور وحدیت کے ہیں، کوئی عقل برداشت کر سکتی ہے کہ مخلوق مخلوق بھی ہو اور پھر از خود موجود بھی ہو، یعنی وجود میں دوسرے کی قیاس ج بھی ہو اور اس سے منفی بھی ہو۔

بہر حال جب کہ مخلوقات کے وجود کی ہر ساعت عدم سے ہم آغوش ہے گویا اس کے کمال کی ہر گھڑی نقصان سے گھری ہوئی ہے اور نقصان میں تبدیل بھی ہو سکتی ہے تو یہ خیال ایک لچر خیال ہو گا کہ مخلوق کا کمال ذات یا کمال اوصاف و عوارض اس کے وجودی عوارض تسمیر اور پائیدار ہوں اس کی صحت و سلامتی دائمی ہو، اور عدم صحت درمیان سے نکل جائے نہایت ددائی ہو اور عدم انیت یعنی مصیبت سے سابقہ نہ پڑے راحت ابدی ہو اور عدم راحت یعنی کلفت و اذیت سامنے نہ آئے جو مخلوق دائم الوجود نہ ہو وہ دائم الکمال بھی نہیں ہو سکتی کہ کمال نام تو وجود ہی کا ہے پس جس کا وجود ہی آمد و رفت کے درمیان میں ہو جو خود ہی خالی الوجود ہو وہ باقی الکمال کیسے ہو سکتی ہے بلاشبہ اس پر ہر آن آمد کا دباؤ پڑتا رہے گا۔ یہ عادات تو جب ہی جا سکتے ہیں کہ جب نفس میں یا تو قدیمی اور اصلی عدم کا شائبہ تک نہ رہے اور بندہ واجب الوجود بن جائے اور یا موجود اصلی سے ہر وقت قرب اور اس کے وجودی کمالات کا ہر آن مشاہدہ رہے گردش آفتاب اور تغیر موسم باقی نہ رہے جو ہر آن عوارض کو الٹ پلٹ اور فنا پذیر کر رہتا رہتا ہے جس سے سلب وجود اور تغیر کا خطرہ باقی نہ رہے جیسا کہ جنت میں ہو گا۔ لیکن جب کہ ان میں سے پہلی صورت تو قطعاً محال ہے اور دوسری صورت دنیا میں ہونی ناممکن ہے تو پھر چوتھا میں غلبہ مصائب کے سبب جانے کی آرزو کرنا محض جنوں اور انجولیاسی کہہ لایا جا سکتا ہے۔

اندریں حالت آفات و مصائب سے تنگ اگر خداوند کریم کی شکایت کرنا درحقیقت خدا کی شکایت نہیں بلکہ اپنے نفس کی شکایت ہے اور وہ بھی لاعلمی

کہ نہ مخلوق کی اصلیت مٹ سکتی ہے نہ اس کی جبلی اقتضات ہا سکتے ہیں اس
صورت میں خدا سے بھی اس کی طلب کرنا کہ وہ اس عذبی جبلت یا امکان فنا
کو مٹا دے یہ کہنا ہے کہ وہ واقعہ کو غیر واقعہ بنا دے یا اپنے جیسے بہت سے
خدا تیار کر دے۔ حالانکہ یہ چیز خود ہی خدائی کے منافی ہے جو مابلی عقل ہے۔
پس اس صورت میں مصائب پر شکوہ خداوندی کرنا ایک متغفل مصیبت منور
لینا ہے جو غفلت عقل اور بک دماغی کے سوا کوئی دوسرا لقب نہیں پاسکتی۔

نیز جب کہ یہ ہی عذبی آفات یعنی مصائب و آلام ہی خود نفس کی فساد عدم
کا بھی ذریعہ بنتے ہیں اور یہی انددنی فنا، بالآخر ایک دن خود ذات کی موت کا
نیوہیا کردہتی ہے جس پر ہم قناعت کر لیتے ہیں اور کوئی شکوہ خدا کا نہیں کرتے
تو پھر روز مرہ ان عوارض و احوال کی موت و فنا پر شکوہ کرنے کی کیا معقول توجیہ
ہمارے پاس ہو سکتی ہے ؟

یعنی جب کہ مصیبت کو ہم غیر معقول نہیں سمجھتے تو ان ہزوں مصائب کو کیوں
غیر معقول اور قابل شکوہ سمجھتے ہیں ؟

غرض مصائب پر خدا کی شکایت کرنا اپنی جبلی اصلیت اور عقل سلیم دونوں
کی حیثیت سے گراں اور راہ ٹھیک جانا ہے۔

ہاں اگر عقل سے کام لیا جائے تو مخلوق کے لیے جس قدر بھی موقوف ہے وہ
خدا کے شکر ادا کرنے کا تو ہے نہ کہ شکوہ کرنے کا۔ کیونکہ اس کے پاس سے تو ہر حال
وجود اور کمالات وجود ہی کی دولت ملی ہے نہ کہ عدم کی ظلمت جس سے آفات
کا ظہور ہوتا ہے کہ یہ تو خود ہماری اصلیت تھی گو بفعل الہی وہ ظاہر ہوتی ہے
اور ہماری جبلی خاصیتیں نمایاں کر دی جاتی ہیں۔ ہم آفت محض تھے وجود سے
بعد فی الجملہ نعمت بن گئے اور پھر ترقی نعمت کے مقام پر بھی لا کر ٹھہرا دیئے گئے
اور اگر ہمارے تصور استعداد کے سبب زندگی کے اعلیٰ یا ادنیٰ کمالات میں ہمیں
نہ کہیں بلکہ ہم ایک نہایت ہی نامورہ انسان ہو کر حیثیتیں تب بھی کم سے کم

سے نکل کر موجود کھلایا جانا اور استعداد کمال کے مقام پر آ جانا ہی خود اتنی بڑی نعمت ہے کہ ہمیں اس کے ہی شکر سے فراغت نہ ہونی چاہیئے چہ جائے کہ کم موجودات کے شکر کو چھوڑ کر شکرِ مفقودات کے حامدوں میں دامن الجھا کر رہ جائیں۔ درآں حالیکہ وہ مفقود یا مسلوب نعمت بھی ہمارے ہی نقصانِ صلاحیت یا نقصانِ فعلیہ کا ثمر ہے۔

بہر حال ہر نعمت اور خیر وجود کا حصہ ہے جو خدا سے آیا ہے اور یہ احسان ہی احسان ہے، اور ہر شر اور مافی الخیر ہمارے عدم کا حصہ ہے جو ہم سے چلا ہے اور ہمارے نفس کا مقتضار ہے۔ اس لیے خدا ہر حالت میں مستحق حمد و شکر ہے اور زندہ بجا لستہ رالی خود ہی قابلِ ملامت و مذمت ہے۔ اسی لیے ذیل کی حدیث میں ہر عیسیٰ نقص اور اس مصیبت کو انسان کی طرف اور ہر وجودی کمال کو خدا کی طرف منسوب کرتے ہوئے اس کے شکر کی طرف توجہ دلائی گئی ہے کہ مصیبت کی جدت رکھتے ہوئے مصیبت آنے پر اسے کیا حق ہے کہ اس کا گناہ حق پر ملامت کرے خود اسے شرمی نزع اور مصیبت دوست نفس کو ملامت کرنی چاہیئے۔ ارشادِ ربانی ہے جو بردایت ابو ذر غفاریؓ عن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔

یا عبادی کلکم ضال الا من	اے میرے بندو! تم سب کے سب
ہدیر فاستهدونی اهدکم	بے راہ تھے سوائے اس کے جسے میں
یا عبادی کلکم جائم الا من	نے راہ دکھائی پس مجھ سے ہی رہنمائی
اطمئن فاستطمئونی اطعمکم	طلب کرو تو میں تمہیں ہدایت دوں گا
یا عبادی کلکم عاد الا من کثر	اے میرے بندو! تم سب کے سب بے
فاستکونی اکسکم یا عبادی	تھے بجز اس کے جسے میں نے کھلا
انکم تخطعون السیل والنہا	دیا سو مجھ سے ہی خوراک مانگو میں ہی
وانا اغفر الذنوب جمیعاً	کھلاؤں گا۔ اے میرے بندو! تم سب کے

فَاَسْتَغْفِرُكَ وَفِي اَنْعَمَ لَكَ رَدِّ
اَخْرَجَ الْحَدِيثَ، فَمِنْ وَجَدَ خَيْرًا
فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَمَنْ جَدَّ
فَيَذَرُ لَكَ فَلَا يَلُومُنِ الْاَنْفُسَ

ۛ ۛ ۛ ۛ

سب کچھ تھے سوائے اس کے جسے
میں نے ہی پہنایا تو تم مجھ سے ہی پہنایا
طلب کرو میں ہی تمہیں پہنایا گا اے
میرے بندو تم رات دن خطائیں کرتے
ہو میں ہی تمہارے گناہ سارے کے
سارے سنا کر تا ہوں تو تم مجھ سے
ہی بخشش مانگو میں ہی تمہیں بخشوں گا۔
اس حدیث کے آخر میں ہے، اور جو تم
میں سے خیر کو پائے تو وہ خدا کا شکر ادا
کرتے اور جو خیر کے سوا (شر) پائے
تو وہ اپنے ہی کو ملامت کرے۔

اسی مضمون کو جو عام بہادر کو مخاطب کر کے حدیث بالا میں کہا گیا ہے قرآن کریم
اپنے اہل باری الفاظ میں خصوصیت سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کرتے ہوئے
ارشاد فرمایا۔

اَللّٰهُ يَجِدُ مَا تَخْتَفِيْنَ ۚ فَاِنْ كَانَ رَدُّكَ
سَالَا فَيُجِدْكَ وَرَدُّكَ عَاثِلًا
فَاَغْنِيْ فَاَمَّا الْيَقِيْمُ فَلَا تَقْهَرُ
اَمَّا السَّائِسُ فَلَا تَسْهَرُ ۚ اَمَّا مُنْعِمٌ
فَيُحَدِّثُ ۔

کیا اللہ تعالیٰ نے آپ کو تمہیں نہیں پایا پھر
آپ کو ٹھکانا دیا اور اللہ تعالیٰ نے آپ
کو (شریعت) سے بے خبر پایا سو آپ
کو (شریعت کا) رستہ بتلادیا، اور آپ کو
نادار پایا سو مالدار بنایا تو آپ پر یہ حق
نہ کیجئے اور سائل کو مست چھڑکیے اور اپنے
رب کے انعامات کا ذکر کرتے رہئیے

اس روایت اور آیت میں تمام مدنی صفات نادار تھی بے مال ہی، بے مدد تھی بے بگا،
بے کس تھی اور نادار کی دغیرہ کو تو بندہ کی جبلت اور ان کی متقابل وجوہی صفات،

و نہائی 'مرق دی'، لباس پوشائی، توفیق، ملامت، عطا، منتقل، وادھگوئی، خدا کی نعمت اور دین ظاہر کر کے نعمت پر تو خدا کا شکر ادا آفت نفس پر خود نفس کو ملامت اور اس کا شکوہ کرنا بلا یا گیا ہے کیونکہ مصیبت کسی بھی انسان پر کہیں سے نہیں آتی خود اسی میں سے ابھرتی ہے تو اسے کسی کی شکایت کا کیا حق ہے ! اور پھر وہ بھی اس خداوند ذوالجلال و الاکرام کی جس کی طرف سے وجود ہی وجود کا انعام ہے جس سے صرف نعمت ہی الہی ہے نہ کہ عدم کا جس سے مصیبت ابھرتی ہے کہ یہ عدم خود اسی بندہ کا ہے اسی لیے عدم کے آثار یعنی مصائب بھی اسی بندہ کے ہیں گو بفعل حق ہیں۔

مصائب اور دعا و فریاد :

یہاں سے یہ بات خود بخود سمجھ میں آ جاتی ہے کہ جب بندہ کی ذات عدم مض ہے جس میں ذاتی طور پر وجود نہیں بلکہ صرف وجود کی حلاصیت ہے اور بندہ ہر صفت سے ایک خلأ ثابت ہوا جو بغیر وجود الہی کے پر تو وہیں ہو سکتا۔

مثلاً بندہ کا ذاتی عدم اس کی ذات کا خلأ ہے جس میں گویا وجود ذات بھرا جاسکتا ہے جو اس کی ذات کو موجود کہلائے اور وہ بغیر ذات حق کے وجود ہی پر تو کے پڑ نہیں ہو سکتا یا بندہ کے ذاتی نفس یا صفات نفس اور ظلمت اخلاق اس کے صفاتی اہل ہیں جن میں وجود صفات بھرا جاسکتا ہے جن سے وہ بالکل کہلائے جیسے عدم بخار عدم تمازت، عدم قوت، عدم چار و حرکت، عدم غیرت، عدم مبر و غیرہ اس کے اخلاق کا ظاہر ہے جو بغیر صفات الہیہ اور اللہ کے وجودی اخلاق یعنی بخار، وجود، حیا و غیرت، تمازت و قوت، شکوہ و مبر کے بغیر رہ نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح بندہ کے افعال قیود جو اس کی کسی نہ کسی حدی نسبت پر مشتمل ہیں جیسے سرقہ و سود اور قمار بازی وغیرہ جو عدم تمازت پر مشتمل ہے۔ زنا کا بھی جو عدم نفست پر مشتمل ہے۔ قتل و غارت جو عدم علم و حرکت پر مشتمل ہے۔ لوٹ مار اور ظالم جو عدم عدل پر

شکل ہے ۔

غرض اس کے میوب و ذنوب جو اس کی عدسی نقیوں کی غمازی کرتے ہیں اور اس کے افعال کا عدم یعنی اس کے افعال کا خلا ہے جو بغیر وجودی افعال کے جن کی نسبت حق کی طرف یا اس کی شرائط کی طرف یا اس کی جنبش ہوئی عقل کی طرف ہو پر نہیں ہو سکتا ۔
اسی طرح بندہ کے احوال نفس یعنی اس کے عدسی احوال بھی عدم محبت ، عدم بشارت ، عدم راحت ، عدم نعمت ، عدم طمانیت ، عدم اقتدار ، عدم مقبولیت ، عدم فوز و فلاح وغیرہ اس کے احوال کا خلا ہے جو بغیر شوق ربانی کے برتوں اور وجودی احوال یعنی بشارت و راحت ، نعمت و عروج ، طمانیت و عزت ، ثروت و جاہت ، مقبولیت ، محبوبیت اور فوز و فلاح کے پر نہیں ہو سکتا ۔

خلاصہ یہ کہ بندہ کے عدم کا خلا صرف خواہ ذات کا ہو یا صفات کا ، افعال کا ہو ۔ یا احوال ، صرف وجود ہی سے پُر ہوتا ہے ۔ بالفاظ دیگر اس کے عدسی نقائص وجودی کی آفتاب سے نائل ہو سکتے ہیں اور بالفاظ واضح اس کی عدسی آفات و مصائب وجودی نمودار نہ ہرکتوں ہی سے مل سکتی ہیں تو اس سے صاف ظاہر ہے کہ عدم تو وجود کا متنازع ہے کہ وجود آئے بغیر عدم کی عدمیت ہی نہیں کہل سکتی جیسا کہ ثابت ہو چکا ہے مگر وجود ہی کا متنازع نہیں بلکہ ہر شے سے مستغنی ہیں اس کا قدرتی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ عدم کو درجہ طلب اور مائل ہونا چاہیے نہ کہ وجود کو عدم کا طلب ہمیشہ متنازع ہی کو ہوتی نہ کہ غنی

پس ہر معدوم چیز کو بشرطیکہ اس میں موجود ہونے کی صلاحیت یعنی اس کا وجود الٰہی نہ ہو ۔ وجود کے سامنے ہاتھ پھیلا نا اور طلب گار ہونا عقلاً ضروری ہو گا کہ اس کے بغیر نہ کسی عدم کا خلا ، وجود سے پُر ہو سکتا ہے نہ کوئی معدوم ذات وجود کا چاہہاں ہی ہے نہ معدوم صفات و افعال ہی وجود کی سطح پر آ سکتی ہیں ۔

اور یہ واضح ہو چکا ہے کہ منبع وجود صرف ذات بابرکات حق سبحانہ و تعالیٰ ہے جہاں کے کائنات کے ذرہ ذرہ کو وجود کی دولت ملتی ہے ۔ اس کے سوا ہر شے اپنی ذات

کے معدوم ہے اس لیے ہر معدوم شے کو خواہ وہ کسی کی معدوم ذات یا اس کی صفات و افعال اپنے وجود کی درخواست بارگاہ الہی میں دینی چاہئے غور کرو تو اسی التجار اور پکار کا نام دے گا ہے خواہ وہ کوئی شے ہو یا خاموشی سے۔ یعنی یہ الگ بات ہے کہ ان میں سے ہر چیز کی درخواست اور پکار اپنے ہی مناسب حال اور اپنی ہی نوعی صورت کے مطابق ہو سکتی ہے۔

مثلاً ایک معدوم ذات بہت مدد زبانی اور قولی طور پر اپنے موجود ہونے کی درخواست نہیں کر سکتی کہ وہ خود ہی موجود نہیں تو اس کی زبان اور زبان کے افعال کہاں سے موجود ہو سکتے ہیں؟ ہاں اس معدوم ذات میں اگر کچھ ہے تو وہ صرف قابلیت وجود اور استعداد ہستی سے ہو سکتی ہے گویا اس کی صلاحیت و قابلیت زبان حال سے پکار کر کہے کہ اے منبع وجود مجھے وجود عطا کر کہ اب میری استعداد اپنی انتہا تک پہنچ چکی ہے معدنات و اسباب جمع ہو چکے ہیں اور دائع سب مرفوع ہو چکے ہیں اس لیے اب وجود کی استعداد میں میری ضرورت ہے۔

چنانچہ اس حالت کو پہنچتے ہی قدرت اس شے کو موجود کر دیتی ہے اس لیے ہم ان کی اس خاموش پکار کو دعا، استعداد ہی کہیں گے۔

ما سے ہی جمادات و نباتات اور حیوانات جن پر ہم سلف تھا جب ان کی استعداد انہیں صاحب وجود پر لانا چاہتی ہیں تو گویا وہ زبان حال سے اولاً وجود کا سوال کرتی ہیں جس پر عنایت الہی متوجہ ہو کر انہیں وجود کی بھیج دیتی ہے اور وہ موجود ہو جاتے ہیں۔

پس ان کی طرف سے وجود کی استعدادی طلب و دعا اور پکار ہوتی ہے اور اس موجود اصل کی طرف سے عطا مثلاً غذا کے جس جبر میں لطف خفینے کی استعداد پیدا ہو گئی اور تمام اسباب و معدنات جمع ہو گئے جو اس کے لطف ہو جانے کے مقتضی ہوں تو یہی اس جبر خدا کی قدرت کے سامنے ایک بلبعی پکار ہے کہ اسے لطف کر دیا جائے۔

چنانچہ قدرت اس غذائی وجود کو ایک نیا وجود دے کر اسے غذا سے لطف کی شکل میں تبدیل کر دیتی ہے پھر لطف مقررہ اسباب اور معینہ قدرت میں جب نہیں ہو جائے تو صلاحیت پیدا کر لیتا ہے تو یہ اس کی دوسری استعداد پکارا جاتی ہے تو قدرت اسے ایک نیا وجود دے کر حمار سے حیوان بنا دیتی ہے پھر جنین اپنی فطری استعداد سے جب رقم مادر سے باہر آئے گا مقتضی ہوتا ہے تو یہ ایک تیسری استعداد پکارا جاتی ہے جسے سن کر قدرت اسے خارجی عالم میں منتقل اس خارجی عالم میں منتقل کر دیتی ہے۔ اس کے بعد یہی بے شعور بچہ اپنی فطری استعدادوں کے ذریعہ زبان حال سے وجود اور کمالات وجود مانگتا رہتا ہے اور قدرت اسے تبدیل کر کے ایک باشعور اور اختیار والی انسان بنا کر کھڑا کر دیتی ہے اگر یہ لطف اور یہ جنین اور یہ لطف مولود زبان حال اور لسان استعداد سے یہ استعدادی طلب اور پکار نہ کرتے تو غذا لطف نہ بنے۔ لطف جنین نہ ہو اور جنین باشعور انسان کے درجہ تک نہ پہنچے اور اس طرح سب کے سب درجات و مراتب عدم کی خلعت میں متور پڑے رہ جائیں اس کے بعد اس انسان کے بدن میں رطوبت خشک ہو کر حیدر معدوم ہونے لگتے ہے تو بدن کا رونا رونا پیاسا ہوتا ہے تو یہ پیاس ہی درحقیقت زبان حال سے پانی کی طلب ہوتی ہے جسے آپ پانی پی کر پورا کر دیتے ہیں اگر اندر سے پیاس نہ ابھرے جو ایک خاموش طلب اور بے زبان کی دعا و پکار ہے تو آپ نہ سمجھا سکتے ہیں نہ اسے منہ میں اٹھانے کی طرف توجہ کر سکتے ہیں۔

اسی طرح انخلا معدہ کے وقت بھوک ایک باطنی پکار ہے اور وہ اسی وقت ہوتی ہے جبکہ معدہ میں غذا لینے اور اسے جذب کر کے جزو بدن بنانے کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ اس دعا و پکار کے بغیر آپ آب و دانہ کا ایک جھبہ ہی معدہ کو نہیں دے سکتے۔

اب اس باشعور انسان میں وجود ذات کے بعد وجود صفات کا مرتبہ آتا ہے سو ظاہر ہے کہ اس کی تمام صفات میں بھی عدم ہی اصل ہے جیسے ذات میں عدم اصل

تھا۔ مگر چونکہ صفات ذات کے تابع ہوتی ہیں نہ کہ ذات کی طرح اصل اور مستقل اس لیے ان کے وجود کی پکار خود ذات ہی کی طرف سے ہو سکتی ہے نہ کہ صفات کی طرف سے۔

اور ذات کی طرف سے طلب کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں: ایک باطنی اور ایک ظاہری۔ باطنی طلب درحقیقت قلب کی درخواست ہے جس میں الفاظ اور آواز نہیں ہوتی بلکہ طلب کے رجحان و میلان کی ایک غیر فیزیکی حرکت ہوتی ہے جو نہ آنکھ سے دیکھی جاسکتی ہے نہ کان سے سنی جاسکتی ہے بلکہ باطنی قلب کا رشتہ اس منبع وجود کے باطن سے وابستہ ہو جاتا ہے اور طلب اپنی طلب کے حال میں متفرق اور محض واجب الوجود کی طرف توجہ اور انا بہت کرتا ہے۔ سو یہ ایک خاموش لمبی ہوتی ہے جو ہر گنگ تار و میلان دل سے ابھرتی ہے اور گویا قلب اپنی خاموش زبان سے بلا لفظ و صدا اور بلا قال و حقان دعا کرتا ہے۔

اس دعا کی حقیقت قلب کے خلا میں ہر وجودی کمال کی رغبت اور اس کی مدد کی نفرت میں نمایاں ہوتی ہے۔ مثلاً ذات میں دم علم کا گوشہ علم ہانگتا ہے یعنی انسان کو طبعاً اس کی خواہش رہتا ہے۔ اسی طرح ذات میں دم عدل یعنی ظلم کا گوشہ عدل کاٹتی ہے۔ خرابی کا گوشہ خرابی کی رغبت رکھتا ہے۔ بے کمالی کا خالی گوشہ کمال کی آرزو رکھتا ہے بے جمال کا گوشہ جمال کی۔

غرض قلب کی پرتنا و رغبت اور ہر لمحہ ان کمالات کی طرف اس کا طبعی رجحان میلان اور ان کی اشداد سے تنفر ہی اس کی باطنی پکار اور دعا ہے جسے وہ آواز و جہانی کہنا چاہے یہ طلب ہے مگر زبان حال و ذوق و دوسری طرف ظاہری ہے جو عوارج و دوست و پاؤں ظاہری بدن سے ہوتی ہے جس میں الفاظ اور صدا میں نہیں ہوتیں بلکہ عملی حرکت ہے جسے جدوجہد کہتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ اس حرکت یا جدوجہد حاصل اسباب کی طرف رجوع اور ان کا اختیار کر لینا ہے۔ مثلاً اگر کسی لیے جدوجہد کا حاصل اس کے اسباب تخم ریزی اور آب پاشی وغیرہ کا

اختیار کرنا ہے۔

یاشنہ اولاد کے لیے جدوجہد کے معنی نکاح کی تربیت وغیرہ اختیار کرنا یا شنہ علم کے لیے جدوجہد کا خلاصہ مطالعہ درس اور نیکار و نیکو وغیرہ کا اختیار کرنا۔ یا شنہ میراث کے لیے نکاح اور پانی کی طرف دھڑنا، شکم سیری کے لیے غذا اور اس کے وسائل کی طرف بڑھنا، قرب الہی کے لیے اسباب یعنی مقررۃ المال و عبادات کی طرف جانا۔

غرض ماشہو یا معادہ مطلوبہ تمام دیکالات کو موجود رکھنے اور اس کے حاصل کرنے کے لیے اسباب معادہ کی طرف رجوع کرنا اور انہیں اختیار کرتے رہنا ہی مطلب ہے مگر بگب فعل اس لیے ہم اس بدنی طلب کو مدعا علی کہیں گے۔

پس استعداد تو انفعالی دعائیں اور یہ اکتسابی دعاء فعلی دعاء ہے انفعالی دعاء پر وجودی فعل خدا کی طرف سے ظاہر ہوتا ہے جس سے کسی شے کے ذاتی مدد کا خلا پر ہو جاتا ہے اور اکتسابی دعاء پر وجودی فعل بندہ کی طرف سے عمل میں آتا ہے جس سے ذات کے صفات و احوال کا خلا پر ہوتا ہے بندہ کا یہ وجودی فعل اگر معاش سے تعلق رکھتا ہے اور اس کے ذریعہ اشیاء کائنات میں بدل کے ساتھ تعارفات ہوں گے تو بدنی نعمتیں حاصل ہوں گی اور اگر معادہ سے تعلق رکھتا ہے اور اعتدال و کمال کے ساتھ اقوال و ربانی یعنی شرائع کے استقالات عمل میں آئیں گے تو روحانی نعمتیں میسر ہوں گی ورنہ درجہ عدم بدل و اعتدال بدنی اور روحانی معاشی اور معادی مسائب سر پر منڈ لائے جائیں گی۔

غرض معاش کا اسباب یعنی کونیات کی طرف رجوع جو عملی دعاء ہے معاش کی تکمیل کرتی ہے اور معادی اسباب یعنی شریعات کی طرف رجوع کرتی ہے جو دوسری عملی دعاء ہے۔ معادہ کی تکمیل کرتی ہے اور اس طرح انسان کا جسمانی اور روحانی خلا وجود سے پر ہو جاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ جب یہ قلب اور پکار کا جذبہ انسان کے باطن قلب سے نکلے گا ظاہر بدن تک کے اوپر چھایا ہوا ہے اور وہ اپنے مادی خلاؤں کو وجود سے پر کرنے کے لیے دیر یا سنے وجود کی طرف فطرتاً دھڑتا ہے۔ جس میں یہ وجودی اسباب و وسائل پھیلنے کی

طرح تیرا ہے جس کا اختیار کیا حقیقتاً اس واجب الوجود ذات کی طرف التجاہت ہے۔
جذبات خواہ وہ فعلی رنگ میں ہو یا انفعالی رنگ میں استعدادی رنگ میں ہو یا انسانی
رنگ میں تو زبان کا یہ لہجہ محکومہ ظاہر بدن سے الگ ہے نہ باطن قلب سے جدا ہے
بلکہ تو وہ باطن قلب کا ترجمان ہے اور عفاۃ ظاہر بدن کی حرکت سے متحرک ہے۔

چنانچہ قلب میں جب کوئی واقعہ یا مضمون جو شہنشاہ ہوتا ہے تو زبان ہی اسے
باہر منظر عام پر لاتی ہے اور اس کی ترجمانی کرتی ہے اور جب غالب اس جذبہ سے متعلقہ
ہل میں آتا ہے تو یہ زبان کا ٹکڑا بھی اس کے مناسب حال حرکت کرنے لگتا ہے۔
قلب میں خوشی کے جذبات ہوتے ہیں تو زبان بے ساختہ الفاظ تہنیت و سرور سدا کرتی
ہے اور بدن سے اسی نوع کی حرکات صادر ہوتی ہیں اور جب دل میں غمی کے جذبات
ہوتے ہیں تو زبان سے بے اختیار الفاظ تعزیت و اہم نکلنے لگتے ہیں اور بدن اسی نوع
کی شہرہ و حرکات پر مہیور ہو جاتا ہے۔

غرض زبان ایک ہر ذہنی چیز ہے جو باطن سے ترجمانی کا اور ظاہر سے حرکت و سکون
کا تعلق رکھتی ہے۔ اب ظاہر ہے کہ اگر انسان کے دل میں کسی چیز کی طلب کا داعیہ موجود
ہے اور وہ خود اس چیز کا مالک نہیں ہے۔ مالک و دوسرا ہے اور وہ بھی وہ جو مالک و دوسرا
ہے جس نے اس شے کے حصول کے اسباب و وسائل پھیلا رکھے ہیں اور وہ جس طرح
ان کے پھیلانے پر قادر ہے اسی طرح میٹ لینے پر بھی قدرت رکھتا ہے تو یہ ایک قدرتی
چیز ہے کہ حصول مطلوب کے لیے جب قلب اس کی طرف رجحان و میلان سے رجوع کرے
گا اور غالب اپنے عمل سے اس کے متحرک رہا اسباب کی طرف رجوع کرے گا تو زبان بھی اس
مقصد کے مناسب الفاظ اور آواز سے اس کی طرف رجوع کرے گی اور جو دل میں ہو گا وہ
لہزہ و زبان اور اعضا و ارکان پر اگر رہے گا۔

پس اسی طلب و جہد کی راہ میں زبان کا آواز اور الفاظ نکالنا ہی دعا ہے پس یہ زبان
کی پکار تو دل کی ترجمانی اور موافقت ہے اور سارے بدن کی حرکت کے ساتھ اپنے مناسب
شان حرکت کرنا بدن کی ترجمانی ہے اس لیے ہم زبان کی پکار کو دعائے قالی کہیں گے جس

کو عرف عام میں دعا کہا جاتا ہے اور اب دعا کی حقیقت اظہار احتیاج اور طلب حاجت
 مکمل آں ہے۔ دل اپنی شان کے مطابق فکری رنگ میں اظہار احتیاج کرتا ہے، بدن اپنی
 ساخت کے مطابق فکری رنگ میں اظہار احتیاج کرتا ہے اور زبان اپنی وضع کے مطابق
 قولی رنگ میں اظہار احتیاج کرتی ہے۔ پس اگر فی الحقیقت انسان وجود اور وجودیات
 میں اس منبع وجود کا محتاج ہے اور بلاشبہ ہے کیونکہ وہ معدوم الاصل ہے اور عدم
 ہی برحالت میں وجود کا محتاج ہے نہ کہ وجود عدم کا تو پھر اس حقیقت واقعے کے پتہ
 انسان کی طرح اس کا عضو عضو محتاج وجود اور طلب وجود ہے جس میں زبان بھی
 داخل ہے اور اس کی احتیاج قالی ہی ہو سکتی ہے جسے دعا کہتے ہیں کون انکار کر سکتا
 ہے اور اس میں آخر کون نقل یا نقل مانع اور احتمال ہے کہ اس سے انسان کترائے؟
 پھر بھی اگر کترانا ہی ہے تو اسے دعا دیکھنی یعنی طلب کی آس اور توقع سے بھی کترانا
 چاہیے کہ یہ دعائے ظنی سے خواہ وہ کسی سے بھی ہو۔ اور غالب کے دعائے عمل یعنی احتیاج
 اسباب سے بھی کترانا چاہیے کہ یہ دعائے قالی ہے۔

اگر ایک دوسرے سب کچھ کرنے سے نہیں کتراتا تو ہیں اس سے بھی انکار نہ ہو گا کہ وہ
 دعائے قونٰ این احتیاج دل کی ترجمانی سے بھی کترائے۔ لیکن جب عالی اور علی، فاعلی
 اور انفعالی دعائیں اس سے کسی حالت میں بھی نہیں چھوٹ سکتیں تو پھر وہ تولی دعا سے
 کیسے اور کہاں بھاگ سکتا ہے خواہ تعصبات یا جہالت سے کچھ بھی کہے درحالیکہ یہ ایک
 طبعی اور قدرتی اصول ہے کہ ہمیشہ ظاہر وہی چیز جوتی ہے جو اندرون میں منہی ہوتی ہے
 اور اندرون میں جو کچھ ہوتا ہے وہ ظاہر ہونے لگتا نہیں رہتا۔ اس لیے اگر اس کے
 دل میں کچھ مطلوب کی پکار اور طلب موجود ہے جو اس کے خالی اور محتاج ہونے کی دلیل
 ہے تو وہ زبان پر اسے بغیر نہیں رہ سکتی۔ اور زبان اس تمام کچھ کو کھولے بغیر نہیں رہ
 سکتی۔ بشرطیکہ وہ شعور کے ساتھ زندگی بسر کر رہا ہے اور حیوان مض نہیں ہے جس
 کی تمام تربیت بلا شعور نفس طبعی رنگ میں صرف مقررہ اسباب خورد و نوش کی طرف دوڑنے
 میں لگتی رہتی ہے اور اسے کچھ تیر نہیں ہوتا کہ یہ کہاں سے آ رہا ہے، کیوں آ رہا ہے اور

کس طرح آ رہا ہے ؟

گویا وہ بلا شعور و عاقل پر مجبور ہے اور اسے خود اپنی احتیاج کا شعور نہیں کہ زبان سے اسے ظاہر کرے اور اس کی عملی دعا کے ساتھ قولی دعا بھی شامل ہو جائے لیکن جس جاندار میں عقل بھی ہو اور یہ سمجھ بوجھ کہ اسباب اختیار کر رہا ہے کہ یہ اسباب میرے بنائے ہوئے ہیں نہیں ان پر بذات خود قادر ہوں بلکہ یہ اور ان کی تاثیرات سب کچھ کسی اور ہی کے قبضہ میں ہیں جن پر میں اس کی طرف رجوع کیسے بغیر قابو نہیں پاسکتا خواہ میں غل سے رجوع کروں یا قول سے، حال سے رجوع کروں یا استعداد سے بلا رجوع و طلب گہری تحصیل مطلوب میں کامیاب نہیں ہو سکتا تو لیکن سے کہ وہ اسباب کو قلب و قالب سے مانگنے کے ساتھ زبان سے ہی مانگ پر اپنی عقل و شعور کا ثبوت نہ دے ؟

اس پر بھی اس کا اس نہ بانی پکارو دعا اور اظہار احتیاج سے گریز جب کہ وہ احتیاج و تمنا لگی دل میں رہی ہوئی ہے محض خود فریبی نہیں ہے تو اور کیا ہے ؟ اور کیا یہ وہی مثل نہ ہوگی کہ گڑ کھائیں اور گلگلوں سے پرہیز ؟ سو ایسے پرہیزگار کے لیے پھر یہ ضروری ہے کہ وہ دعا فعلی یعنی اسباب ظاہری کے استعمال سے بھی پرہیز کرے کہ اسباب کا اختیار نہ بھی تو اسی موجب الاسباب کی طرف رجوع کرنا اور غلط اسے پکارنا یا اس سے غلطی دعا مانگنا ہے جب کہ یہ اسباب اور ان کی تاثیرات خود ان کے قبضہ قدرت میں نہیں ہیں۔

نیز اسے چاہیے کہ ان اسباب کے ذریعہ جن نعمتوں کا وجود ہوتا ہے جیسے بڑی صحت، عزت، مغربی اور امن وغیرہ انہیں بھی رد کر دے کہ یہ بھی تو اس منبع وجود کا فیضان ہے کہ نعمتیں وجود میں آجائیں اور اسے مل جائیں جو تعیناً ان کے بس کی نہ تھیں۔
وہ وہ مقررہ اسباب سے الگ ہو کر انہیں خود پیدا کر لیا ہوتا۔

پھر اسے یہ بھی چاہیے کہ وہ قلبی پکار یعنی دعا نے حالی کو بھی ترک کر دے اور قلب میں کسی خوبی کی رغبت و طلب بھی نہ رکھے بلکہ دل کو کلیتہً اپنے سوا ہر چیز سے غنی

بنائے یعنی آسمان و زمین اور ان کی ہر ایک پیداوار سے الگ ہو کر بلکہ اس دائرہ ہی سے کہیں باہر نکل کر زندگی بسر کرے۔ بلکہ خود اپنی ذات کو بھی ترک کر دے کہ اس کا وجود بھی تو بالک الملک ہی کا دیا ہوا ہے خود اپنا نہیں ہے اور وہ بھی اس نے زبان استعداد سے پکار کر اس سے لیا ہوا ہے مگر ظاہر ہے کہ یہ قیاس مطلق ایسا کر کے باقی ہی کب رہے گا؟ کہ ان استغناؤں کی نوبت آئے؟ اور جب یہ ہے تو پھر اس سے صاف ہے کہ بلا دروغی و راتبا کے اس کا وجود ہی محال ہے یعنی اس کا معرض وجود میں آنا ہی درحقیقت اس کی رعا و پکار کا نتیجہ ہے جو اس کی جبلت اور خیر میں پڑی ہوئی ہے پس رعا سے بھاگنا یا اس سے انکار کر دینا حقیقتاً اپنی جبلت سے انکار کرنا اور خود کو دھوکہ دینا ہے یہی وجہ ہے کہ اسباب و وسائل کے گم ہو جانے کے وقت جب کہ ایک دہریہ بے وسیلہ جانتے ہیں تو جہلی طور پر وہ اور اس کی زبان رعا ہی کا سہارا پکڑتی ہے اور اس وقت اس اصلی جبلت کا خود بخود ظہور ہو جاتا ہے جس پر جہالت و حسد کے پردے پڑے ہوئے تھے چنانچہ مسندوں کے طوفان میں کشتی گھرجانے کی وقت قرآن نے دہریوں کی بابت کہا کہ :

دعواؤ اللہ مخلصین للہ الدین یہ دہریے اخلاص کے ساتھ اللہ سے رعا مانگتے تھے :

غرض وجودی کائنات کے کونوں میں اسباب کا ڈول ڈال کر مقاصد تانچ کا پانی نکالنا کونوں کے سامنے عملاً اپنی قیاسی کے اہلما کے ساتھ ساتھ ڈول کے واسطے سے عملاً طلب کرنا اور پکارنا نہیں ہے تو اور کیا ہے مگر کناں بے شعور و بے اختیار ہے اس لیے اس کے سامنے زبانی طلب بیکار ہے صرف عملی طلب کافی ہے لیکن اگر نعمت کی طلب کسی بادرک اور خود تنہا شرم سے کی جائے گی، تو قدرتی طور پر میل سے پہلے قبولی طلب اور پکار بھی ضروری ہوگی کیونکہ وہ نعم کونوں کی طرح بے شعور نہیں ہے کہ صرف اس کا استعمال کر لیا جانا کافی ہو، حتیٰ تعالیٰ جیسے وجودی نعمتوں کا حشر چاہے اور محزون اور بالک ہے دینے ہی وہ قادر و توانا، عظیم و حکیم، سمیع و بصیر اور مطلق و محسن بھی ہے اس لیے

بغیر اس کے اختیار و قدرت سے اپیل کیے کا برہنہ ہی ناممکن ہے۔ پس یہی اپیل دعا ہے تو لا ہویا علماً، حالاً ہویا قالاً۔

پس اگر وجود کے دائرہ میں حصول کے مقاصد کے لیے دعا عمل یعنی اختیاری اسباب فردی ہے تو علم و شعور کے میدان میں دعا، انسانی یعنی الحاج و زاری اس سے بھی زیادہ ضروری ہے اور اگر دعا، انسانی یعنی اسباب کا استعمال کرنا قابل اعتراض نہیں تو دعا، انسانی یعنی اسباب کا مانگنا فیوں قابل اعتراض ہے؛ بلکہ خود کرنا تو اس اصول پر دعا و حقیقت انسان کے ساتھ مخصوص نہیں رہتی بلکہ کائنات کے ذرہ ذرہ کا وظیفہ حضرت سبب الاسباب سے اپنے مناسب حال و مدار ہی مانگتا نکلتا ہے کیونکہ عالم کا جز و جزو اپنی استعداد کی قدر اس سے وجود کی کمالات و اوصاف کا لب گار ہے مگر جیادہ خود ہے ویسی ہی اس کی دعا ہے انسان جامع صلاحیتیں رکھتا ہے جس میں حیثیت، نباتیت، حیوانیت، ملکیت، وغیرہ سارے مقامات جمع ہیں اس لیے اس کی رعائش بھی ہر نوع کی ہونی ضروری ہیں، استعدادی بھی، حالی بھی، عملی بھی، قال بھی، بلکہ خصوصیت سے جب کہ انسان کو ملحق اور قابل دیا گیا ہے جو اس کے لیے اوروں کی نسبت اہل امتیاز ہے۔

خصوصیتوں کے پیش نظر انسان کی دعا، قال بھی ہونی چاہیے جو دہریوں کے نزدیک شاید اس لیے قابل شکوکہ ہے کہ غالباً وہ انسانی امتیازات فنا کر کے اسے ڈھوروں اور ڈھگرہوں کے زمرہ میں لے آنا چاہتے ہیں اور اگر کوئی دوسرا اس زمرہ میں نہ آئے تو کم از کم وہ خود ہی اس زمرہ میں داخل ہو جانا چاہتے ہیں۔

ہر حال دعا بکائنات قابل اعتراض ہونے کے ایک نظریہ بذہ ثابت ہوتا ہے جس کے کائنات کا کوئی ذرہ بھی مستغنی نہیں نکلتا۔ پس عرض تو اس پر ہی دعا پر بحث جینی کہ اسے انوار و فضول ثابت کرنا چاہتے ہیں اور یہ کہ وہ کائنات و صاحب کے سلسلے میں محبت ہے لیکن ثابت یہ ہو گیا کہ ان عدمی کائنات و عدمی آثار کے ذریعہ کے لیے بجز دعا و طلب کے اور کوئی دوسرا علاج ہی نہیں، کیونکہ دعا و صرف لفظی کچھ کا نام نہ رہا کہ یہ تو جس دعا کی ایک نونہ ہے بلکہ اس کے علم میں دعا و انفعالی، حالی، فعلی اور

اکتسابی وغیرہ بھی داخل ہیں اور ان دعاؤں پر انسان اس وقت سے مجبور ہوتا ہے جب
کے کہ اس پر انسان کے لفظ کا اطلاق بھی نہیں ہوتا اور وہ استعداد محض کے درجہ
میں علم الہی میں مضمی ہوتا ہے۔

گویا انسان مجسم دعا نکلتا ہے کیونکہ وہ مجسم احتیاج و تمنا جیگی ہے اور تمنا جیگی کی
مصیبت کا دفعیہ بجز طلب و تنگ پکارا اور دعا کے اور کچھ نہیں اور جب انسان اپنے
منبع وجود خدا کے سامنے سر تپا یا احتیاج اور دعا مجسم ثابت ہوا تو پھر آخر اسے قول
دعا سے مار آئے گی کیا وجہ ہو سکتی ہے کہ قال تو حال ہی کا ترجمان ہو سکتا ہے اور
قول اس کے سوا اور کوئی حقیقت نہیں کہ وہ حل اور فعل کا مناد اور ترجمان ہے
جب زبان حال سے اظہار احتیاج انسان کا امر طبعی ہے تو زبان قال سے اظہار احتیاج
کو غیر طبعی کیسے کہہ دیا جائے گا؟

غرض دعا اظہار تمنا جیگی کا نام ہے اور تمنا جیگی انسان کی حقیقت ہے تو دعا
گویا ایجابی حقیقت کے ساتھ انسانی حقیقت ہی ثابت ہوئی اور جب کہ ایک حقیقت
انسان میں موجود ہے تو وہ کسی نہ کسی انداز سے اس میں سے طوعا و کرہا نمایاں ہوں گی
اور اس حال کے اظہار پر طبعاً زبان بھی حرکت کرے گی، ورنہ اس کے معنی ہونگے کہ ہم
ہر چیز میں ایجاب اختیار کر کے کسب وجود تو خدا سے کریں اس کی مصنوعات کو استعمال
کر کے ان میں سامنے ہوئے وجودی پر توڑوں سے وجودی امتیں حاصل کریں اور زبان
سے یہ کہیں کہ نہیں ہیں کسی سے وجود مانگنے کی ضرورت نہیں ہم تو خود ہی مالک الوجود
ہیں تو اس سے زیادہ کذب بیانی کی بری مثال اور کیا ہو سکتی ہے کہ آدمی جو کچھ کہہ رہا ہے
ساتھ ہی ساتھ اسے جھٹلا بھی رہا ہے اصل اپنی ہی زبان سے اپنے کذاب ہونے کا دھندلہ
بھی پیٹ رہا ہے ورنہ اگر اس میں وہ پکا ہے کہ اسے نعمت کسی سے مانگنے کی ضرورت
نہیں وہ خود ہی اپنا تم ہے تو پھر آپ سے یہ امتیں چھین کیوں جاتی ہیں؟ اور سلب
وجود کی آفات سے آپ ہلاکت زدہ کیوں ہوتے ہیں؟ نیز رات دن یہ سلب وجود
کا بار کیوں گرم ہے؟ اس کے سوا کیا کہا جائے کہ ان دہریوں کی وہی شل ہے کہ

مانگ کر کھانا اور مرد سے رہنا۔

بہر حال اولاً تو طبعا اور فطریہ حال کے طور پر انسان زبان سے دعا مانگنے پر مجبور ہوگا جیسے دریافوں میں دوسرے بھی دعا مانگنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

فاذا ركبوا في الفلك دعوا ۱ پس یہ لوگ جب کشتی پر سوار ہوتے ہیں تو اللہ مخلصین لہ الدین۔ خالص اعتقاد کر کے اللہ کو پکارنے لگتے ہیں۔

لیکن اگر یہ کیفیت کسی نامقول انسان کا حال نہ بھی بنے تب بھی غلط اسے دعا سے چارہ کار نہیں ہے جیسا کہ ابھی واضح ہوا۔

خلاصہ یہ ہے کہ جہاں عادی مصیبت غیر اختیاری ہوگی وہاں وجود کی طلب بھی غیر اختیاری رنگ میں ہوگی جسے زبان حال کی دعا کہیں گے اور جہاں عادی مصیبت ارادہ و اختیار کی لائن سے سرپٹتی ہو اس کا دفیہ وجود کی اختیاری طلب سے ہوگا جو فعل سے بھی ہوگی جب کہ اسباب قبضہ میں ہوں جسے دعا ممل کہتے ہیں اور قول سے بھی ہوگی جب کہ باوجود فراہمی اسباب تنویر جسہ میں نہ ہو جسے دعا قولی کہیں گے اور اس لیے دعا کے بغیر کسی حالت میں بھی چارہ کار نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ ایسی ناگزیر چیز کا مین حالت استقبال میں کرتے رہنا خود فری ہے جو جہالت کا بھی آخری مقام ہے۔ (والیعاذ باللہ العلیٰ اعظم)

خلاصہ بحث

اب خلاصہ بحث یہ کہ آیا کہ انسانی مصائب کی اصول تین نوع میں ہیں۔

۱۔ ایک غیر اختیاری مصائب ہیں جو انسان ارادہ و اختیار کے بغیر اس پر طاری ہوتی ہیں خواہ وہ کتنا ہی مستدل فراہج، مستدل انطالق اور مستدل الافعال کیوں نہ ہو جیسے ہولکوں کے روت و بدل سے پیدا شدہ امراض و احوال یا لیل و نہار کی گردشوں سے سرزد شدہ مصائب و جوری اور سبکی کیفیات وغیرہ جو کائنات کے ہر ہر ذرہ میں طبعی انداز سے نمایاں ہوتی ہیں ان میں نہ انسان کے ارادہ و فعل کو دخل ہے اور نہ ہی ان میں انسان کی

تخصیص ہے یہ تیزات، جمادات، نباتات، معدنیات، حیوانات، ارضیات، فلکیات پھر انسانوں میں بالغ، نابالغ، بچہ، اور بڑا، متقی اور فاجر سب میں برابر ہیں۔ نیز اس کے سلی آثار سے بھی دوسرے کو اور خود اپنے کو انزیت پہنچتا ہے۔

پس یہ آفات انفسی بھی ہیں اور آفاتی بھی، لازمی بھی ہیں اور متعدی بھی، ذاتی بھی ہیں اور اضافی بھی، طو کیا جانے تو یہ صاحب نہیں بلکہ یہ وہی وجود کی آمد و شد سے پیدا شدہ تیزات ہیں جو بغیر الہی اشیاء کائنات میں نمایاں ہوتے ہیں اور اس عالم کی ذاتی خاصیت میں جو ان سے جدا نہیں ہو سکتیں کہ یہ عالم کون و فساد اور جہان وجود و عدم ہے نہ نفس عالم وجود ہے کہ معرفت لغتوں کا حشر ہے جو نہ نفس عالم عدم ہے کہ معرفت صاحب ہی کا خزانہ ہو اس لیے ان کا نام محکومین تیزات رکھنا زیادہ موزوں ہوگا

۲۔ دوسری اعتدالی صاحب ہیں جو انسان کے تصرفات اور کسب و کمال سے اجبر کر انفس میں بھی نمایاں ہوتی ہیں اور آفاق میں بھی ان کا فضا، اس عدل و اعتدال کی خلاف ورزی ہے جو انسان کی فطرت میں رکھا گیا ہے اب خواہ یہ بے اعتدالیاں ان طبعی افعال میں نمایاں ہوں جن کا تقاضا انسان کی طبیعت کرتی ہے جیسے کھانے پینے، سونے، جاگنے اور جہاں و بہار شربت یا لعین اور قبض و بسط وغیرہ کی جزئیات یا عقلی افعال میں نمایاں ہوں جن کا تقاضا عقل کرتی ہے جیسے امور کلیہ، مفاد عامہ، نوعی منافعت، اجتماعی، سیاسی اور نوعی امور، تمدنی ترقیات، بین الاقوامی معاملات، وسائل زندگی کا نظم، ایجادات و اختراعات، عمومی تجارت، اقتصادیات عامہ، اور کھانے پینے، سونے، جاگنے وغیرہ کے پرکھت اور سنتے نئے انداز وغیرہ کہ یہ تمام جزئیات بھی امور مجیدہ ہی ہے فرق ہے تو یہ کہ حبیب وہ کلی اور عمومی صورت اختیار کر لیتی ہے تو ان میں طبیعت کے ساتھ عقل کا دخل بھی آجاتا ہے اور وہ امور عقلیہ کہ نہ تھکتی ہے دینہ جزو کائنات میں ان کا تقاضا صرف طبیعت ہوتا ہے۔

پس ان آفات کی حقیقت بھی وہی سببی تیزات ہے مگر بواسطہ کسب و اختیار انسان فرق کرتا ہے کہ طبعی امور میں صرف جزوی اور نفسی مفاد کے لیے یہ جس آمیز بے اعتدالیاں کی جاتی ہیں تو آفات بھی نفسی ہوتی ہے جو خود اپنی ذات سے ذات پر آتی ہیں اور عقلی امور میں نوعی

منفرد اور کلی منافع کے لیے اجتماعی بے اعتدالیوں کی جاتی ہیں تو آفات بھی قوی اور جسامت ہوتی ہیں جو تمدنیت و مدنیت کی راہ سے زوات پڑتی ہیں۔

فرض طبعی اور عقلی امور میں عدم العدل سے سرزد شدہ افعال میں جو کچھ عدم کی نسبت لگ جاتی ہے۔ اس لیے اس عدم افعال یعنی افراط و تفریط کے عدمی آثار اور اشیا، کمالات کے غیر متدل خواص و اثرات بصورت آفات انسان پر پڑتے ہیں جو اسی کی بے اعتدالیوں کا رد عمل ہوتے ہیں یہ آفتیں حقیقت میں اسباب و سبب کے سلسلہ سے آتی ہیں یعنی ان کے کسی افعال پر ان کی ذاتی خاصیت اور عملی مقاصد پر ان کا تمدنی مقبوض ہوتا ہے جو قانون شکنوں اور قانون غارت کی خلاف ورزی سے نمایاں ہوتا ہے اس لیے انہیں کفائی آفات کہنا چاہیئے۔

۳۔ تفسیری مسابب وہ ہیں جو بشری افعال کے سلسلہ میں انسان پر آتی ہیں یعنی پیدا ہونے کی ضرورت اور عیوب و نقائص یا نقص طبعی بے اعتدالیوں کا ثمرہ نہیں ہوتیں جو کھوکھن کے دائرہ کی چیز بلکہ کسی تشریحی قانون کی خلاف ورزیوں پر اس کے متفقین اور حاکم کی طرف سے بطور پاداش عمل ڈالی جاتی ہیں۔

پس جب بھی اس قانون الہی کی مخالفت رونما ہو اور اور شرعیہ میں کھلے بندوں افراط و تفریط سے کام لیا جائے گئے یعنی وجودی افعال کے بجائے جن کی نسبت حق کی طرف ہو۔ سرزد ہوں جنہیں محاسبی اور ظالم کہا جاتا ہے مثلاً رشد کے بجائے جو رجحانی چیز ہے مدہ رشد یعنی غی و ضلالت آجائے جو نفسانی چیز ہے حق و صداقت کی پیروی کے بجائے جو رجحانی چیز ہے جھوٹ، فریب اور دغا کی پیروی ہو جو محض نفسانی چیز ہے وفاداری حق کے بجائے عدم وفاداری یعنی غداری کا دور دورہ ہو جائے، عدل کے بجائے عدم عدل یعنی ظلم و ستم کا باز آگرم ہو جائے، امن کے بجائے عدم امنی بد امنی و غارت کی دھوم مچ جائے۔ پاکیزگی نفس کے بجائے ناپاک نفس اور خبیث باطن پیدا ہو جائے، حیا کے بجائے بے حیائی، صفت کے بجائے عدم صفت یعنی فحش بھیل جائے، مالی عصمت کی بجائے عدم عصمت یعنی چوری و کٹی کا باز آگرم ہو جائے، جانی عصمت کے بجائے بے حسدی یعنی

قتل و فحاشی گری پھیل جائے۔ استغناء کے بجائے عدم استغناء یعنی اتنا دیریت پھیل جائے۔
 خلاصہ یہ کہ انفس میں وجودی صفات و افعال کے بجائے عدمی افعال کا غلبہ ہو جائے
 اور انسانی وجود کے بجائے رگ و پے میں انسانی عدم سرایت کر جائے اور ان عدم دوست
 انسانوں کی وجود سے خدا کی سرزمین بے آئین ہو جائے جس میں قانون کے بجائے لاقانونیت
 اور نور فطرت کے بجائے ظلمت انفس۔ غرض انسانیت کی ساری ہی عدمیات حرکت میں جائیں
 اور یہ انسانی انفس وجودی امور اور بارگاہ وجود سے محروم ہو کر عدم کی طرف بڑھنے لگے تو فحاشی
 و احباب الوجود کی طرف سے وجودی نعمتیں سلب ہونی شروع ہو جائیں گی اور اس عدم دوست
 قوم کا یہ اندرونی انسانی عدم تباہیہ ”کنہیم جنس با ہم جنس پرواز“ یا ہر کے عدم کو کھینچنے لگے
 گنا اور زمین و آسمان کے عدمی آثار بصورت مصائب اس عدمی انفس سے آئیں گے اور ان کی
 وجودی برکات جو نعمتیں تھیں سلب ہو جائیں گی۔ اگر خلاف ورزی انفرادی ہوگی تو عذاب
 خداوندی بھی انفرادی طور پر پھونکنی راستہ سے آئے گا اور اگر خلاف ورزی قومی اور جماعتی
 رنگ کی ہوگی تو وبال و نکال بھی اجتماعی حیثیت سے سامنے آئے گا کبھی بطور عادت اور کبھی
 بطور فرق عادت کہ جس میں مجرم و غیر مجرم الگ الگ کر دیئے جائیں گے جس میں وہ ہی ظلم و اوراد کہ
 کوشت منوثر ہوگا اور کائنات کی ہر شے اس رشتہ علم و اوراد کے اثر تک سے منظر غضب خداوندی
 پر کہ اس مجرم قوم کو عذاب پہنچائے گی۔ اس لیے ان آفات کو اجتماعی تعزیرات کہنا چاہیے۔
 جو کبھی عناصر کے ذریعہ خود قوم کی خدات ہی سے وجود سلب ہو جائے گا نہ ایذا ثابت ہوگی جیسے
 قوم نوح اور قوم موسیٰ کو پانی کے ذریعہ، قوم عاد کو بوند کے ذریعہ، قوم لوط کو تھوڑے ذریعہ
 زمین کے لوٹ دینے سے، اور قارون کو زمین چھاؤ کر دھنا دینے سے، قوم شعیب کو بارہیں
 سے آگ برباد دینے سے۔

فرض پانی ہوا، مٹی، آگ چاروں عناصر سے اقوام کو تباہ کر دیا گیا ہے اور کبھی ذی نفس و
 بے عقل نفوس کے ذریعہ اقوام و افراد سے وجود سلب کر لیے جانے کا وسیلہ نہیں گی جیسے بنی اسرائیل
 کے مجرم بنو قریظہ کو ایک دفعہ نبوت نصر کے ذریعہ دوسری دفعہ یثیلس ہمدانی کے ذریعہ یا بنو نین کے
 مسلحوں کے توسط کے ذریعہ یا حبشیوں کو مسلمان کے قتال کے ذریعہ قتل کر دیا گیا۔

کبھی جانوروں کے ذریعے جیسے دغا، نبوی سے بعض مشرکین کو پشیر مسلط ہوا۔ بعض بنی اسرائیل خود ہی سوز اور ہندربنا کر ختم کر دیئے ظاہر ہے کہ یہ بعض کو نبی فیضات نہ تھے بلکہ انتقامی مصائب تھے جو گناہ اور انکسالی بدکی پاداش میں مبتلا کر سلط کر دیئے گئے۔ آیات و احادیث نبوی میں قسیم تخصیص کے ساتھ ایسے ذنوب کا ذکر کیا گیا ہے جن پر ان کے مناسب اعمال پاداش اور انتقامی مصائب کے مرتب ہونے کا عمومی طور پر فرمایا گیا۔

وما اصابکم من مصیبة فہنا کیت جو مصیبت بھی تمہیں پہنچے ہے وہ تمہارے ابدیکم۔ کتوت ہی سے پہنچتی ہے۔

حدیث نبوی میں ہے جس کو مسند احمد نے روایت کیا ہے

ان الرجل لیحدم الرزق بالذنوب آدمی گناہ کے ذریعے سے مردم کر دیا جاتا ہے۔

ابن ماجہ کی ایک حدیث میں جس کو عبد اللہ ابن عمر نے روایت کیا ہے فرمایا گیا کہ فرشتے دسے جاتی ہیں طاعون اور نئی نئی بیماریاں، ناپ تول کی کئی اور خیانت پر قطر رنگ دیتی اور طاعون کا زکوۃ نہ دینے پر اس کا باران عہد شکنی پر تسلط اعداء اقوام کی مصائب سلط کی جاتی ہیں جو بلا شہر انتقام خداوندی اور قانون شکنی کی پاداش ہے جس میں سلب صحت، سلب رفاہیت، سلب رزق، سلب حکومت جیسی عدی آفات مسلط ہوتی ہیں۔

عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے زلزلہ کا سبب بے باکی اور عیونیت کے ساتھ نہ ناکامی شراب نوشی کی کثرت اور باسے گا بے کی بہتات بتلائے ہوئے اس کی مہارت فرمائی کہ جب یہ چیزیں عام ہو جاتی ہیں تو غیرت خداوندی جوش میں آتی ہے اور زمین کو حکم دیا جاتا ہے کہ ان کو ہلا ڈال۔

میں سے واضح ہے کہ اس رشتہ احساس و ادراک کے اشتراک سے زمین کو طبعی سنگ مرہاں کر دیا جاتا ہے اور وہ قلیل کرتی ہے۔

یا حدیث میں ہے کہ جب اللہ عزوجل بندوں سے انتقام لینا چاہتے ہیں تو بچے بکثرت مرتے ہیں اور عورتیں آنکھ ہو جاتی ہیں جس میں سلب نسل اور سلب حرث کی عدی آفت سر

کی خلاف دہدی ہو تو اس نسبت اعتدالی اور نعمت علم و اتباع کے انوار سے جو اندرونی تغیر اور سلب وجود ہے باہر کی نعمتیں ہی ختم کر دی جاتی ہیں جو بیرونی تغیر اور سلب وجود ہے جیسا کہ آیات بالا سے واضح ہوا۔

پس ہر لوں کا یہ کہنا کہ انسانی مصائب معاذ اللہ خدا کی طرف سے ظلم ہے یا اس کے رنج سے انکار کو تسلیم ہے جہالت پر مبنی ہوا۔ مصائب ظلم نہیں بلکہ عین عدل ثابت ہوئیں کہ ایک ہی فعل اور شرعی فعل پر کمال عدل سے اس کی خاصیت مرتب کر دی جاتی ہے اور ابدانہ خاصیت یعنی شے کے خواص و آثار کو کھول دینا، عین عدل اور کمال عدل ہے اور جب یہ واضح ہو گیا کہ مصیبت سلب وجود کا نام ہے تو مصیبت انکار صانع کی تو کیا دلیل ہوتی جو ہر لوں کا دعویٰ ہے بلکہ وجود صانع کی ایک مستقل دلیل ثابت ہوئی۔ کیونکہ مصیبت ایک مدعی چیز ہے جو سلب وجود سے نمایاں ہوتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ سلب وجود خود وجود کی دلیل ہے نہ کہ عدم کی کیونکہ اگر اشیاء میں وجود نہ ہو تو سلب ان سے کس چیز کا نام ہو گا؟

چراغِ سبب ہی اس سلب وجود سے جہاں اشیاء میں وجود ثابت ہوا وہیں اس کا غیر اصل اور عارضی ہونا بھی ثابت ہو گیا ورنہ اگر عارضی نہ ہوتا بلکہ اصل ہوتا تو سلب نہ ہو سکتا اور ظاہر ہے کہ جب ان اشیاء میں وجود بھی ثابت ہوا۔ اور اس کا عارضی ہونا بھی تو اس مسئلہ خالص سے کہ ہر ما بالعرض کے لیے ایک بالذات کی ضرورت ہے جہاں سے عارضی موجودات ہیں وجود آئے لایزالہ ان میں وجود کی ایسے ذاتی الوجود ہی سے آسکتا ہے جس میں سے وہ کبھی سلب نہ ہو سکے اور ہی ذاتی الوجود اور اصل الوجود اور وجودِ اصلی ایک الکلک خدا برتر و توانا ہے اس لیے مصائب خود وجودِ الہی کی ایک مستقل دلیل ثابت ہوئیں نہ کہ انکارِ خدا کی اور انہیں مانتے رکھ کر خدا کے وجود سے انکار کر دینا انتہائی ناوافی اور سفاقت ہے اور نیز جب کہ انسانی تدبیر سے مصائب رک نہیں سکتیں نہ آج تک عالم سے مصائب کا خاتمہ ہوا نہ ہو گا۔ بلکہ مصائب ہمیشہ ہی رنگ بدل بدل کر آتی رہے گی تو اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انسان اس بار میں مجبور ہے اور اسے بہر حال کسی نہ کسی رنگ سے اس دشمن میں مصیبت یا بگتنی ہی ہے تو اس سے خود واضح ہوتا ہے کہ اس پر کوئی جابر غرض ہے ورنہ کو

بھی مجبور کسی جاہل کے نہیں ہو سکتا اور وہ جاہل بھی وہ ہے جس کے ہاتھ میں سارے ہی اسباب و مسببات کا سلسلہ ہے تاہم ہرچہ کہ وہ جاہل مادہ نہیں کیونکہ مادہ تو خود ہر وقت تغیر ہے اور تغیر ہی مجبوری کا سلب وجود ہے تو وہ جاہل کیسے ہو سکتا ہے۔ نیز قتل بھی نہیں ورنہ وہ اب تک انسان و مصائب کی تغیر کمال چکی ہوتی۔ حالانکہ وہ بھی باوجود انتہیک سعی انسان و مصائب نہ کر سکی بلکہ مصائب کے عیون میں بسا اوقات وہ خود بھی خبط ہو جاتی ہے تو وہ انسان پر جاہل کیا ہوتی؟

پھر مادہ ہر یا عقل بخود انسانی چیزیں ہیں اور اسی کے بغیر کائنات کا جزو اعظم ہیں اس لیے اس مجبور انسان پر اس کے یہ اجزاء جاہل کیسے بن سکتے ہیں یہ خود مجبور ہیں اس لیے جاہل نہ بنی بلکہ شہرہ اسی خدا کی سستی ہو سکتی ہے جو اسباب و مسببات کے نظام پر تیار اور قادر ہے کہ جب چاہے بنا دے اور جب چاہے تغیر کر کے اسے مصائب و آفات بنا دے۔

پس مصائب و آفات وجود خداوندی کی دلیل ثابت ہوتی ہیں نہ کہ انکار خدا کی اور اس سے یہ بھی خوب روشن ہو جاتا ہے کہ جب نعمت نام وجود کا ہے اور وجود بالذات رفیع ذات حق ہی ہو سکتی ہے کہ ہر گنہ نعمت اسی سے آسکتی ہے کہ وجود اسی سے آسکتا ہے اس لیے قرآن نے ہانگ و ہل اعلان کر دیا کہ :

وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ . جو بھی نعمت تمہارے پاس ہے وہ سب

مِنْ اللَّهِ ہے ۔

(قرآن کریم)

اور جب کہ مصیبت نام ہے تغیر اور سلب وجود کا اور وہ عدمی چیز ہے اور یہ سلب عدمی مخصوص ہے مخلوق کے ساتھ کہ اس میں وجود اپنا اور اصلی نہیں اس لیے جھٹا اور سلب ہوتا ہے تو تمام مصیبتوں کا منشاء ذات مخلوق نہیں اور تغیر و مصیبت اس کی اسباب نہایت ہوتی خواہ وہ اس کے طبعی انشاء سے اٹھے یا غیر نفسانی ہیں اور اس کے عدمی الاصل نفس کی طرف منسوب ہیں اس لیے قرآن حکیم نے کھلا اعلان فرما دیا :

وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَمَا
کُنْتَ إِلَيْهِمْ
تُبَارِئُ الْوَالِدِ الْكَافِرِ .
اور جو کچھ مصیبت تم کو پہنچی ہے سو وہ تمہارے والد کافر کے لیے ہے ۔

پھر دوسری جگہ لفظ تغیری کی تہر کے ساتھ فرمایا۔

ان اللہ لا یغیو ما یقوم حتیٰ جب تک اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت اس
یغیو واما بانفسہم۔ وقت تک نہیں بدلتے جب تک وہ خود

اپنی حالت نہ بدل ڈالے۔

دوسری جگہ اس سے زیادہ واضح فرمایا کہ تغیر لغت میں ہوتا ہے جبکہ بندے اپنے
افعال کو تغیر کرتے ہیں اور خیر کو شر بناتے ہیں۔ فرمایا۔

ذالک بان اللہ لہ یدیک مغیرا لغت یہ اس سبب سے ہے کہ اللہ تعالیٰ جب
انفسہا علی قوم حتیٰ یغیو واما کسی قوم پر انعام فرماتے ہیں تو اس وقت
تک اسے نہیں بدلتے جب تک وہ خود

اپنی حالت نہ بدے۔

قرآن الکریم

غرض قرآن حکیم کے لغت کو اللہ کی طرف منسوب کرنے اور عصیت کو بندہ کی طرف
نسبت دینے سے اللہ کا ذاتی الوجود ہونا اور بندہ کا عارضی الوجود اور اسلوب الوجود ہونا
کھل کر واضح ہو گیا اور نمایاں ہو گیا کہ انسانی مصائب و آفات مخلوق ہی کی عادی جبلت کی کار
گزار ہی ہے خواہ وہ عدم اصلی کے اثرات ہوں جو غیر اختیاری ہیں یا عدم عرضی کے ہوں جو
اختیاری ہے اور عادی افعال کے سبب کرنے سے آتا ہے اور اس طرح غیر اختیاری آفات
تو انسان کے غیر اختیاری عدم اور عادی جبلت کا خاصہ ہیں اور اختیاری آفات اس کے
اکتبالی عدم کے اثرات یعنی تغیرات اور نقصانات ہیں اور جب کہ عدم اس کا اپنا ہے تو مصائب
و آفات بھی اس کی اپنی ہوتی جو اس میں سے ابھرنے والی ہیں مگر فعل الہی کہ خود عدم میں بغیر
وجود کے واسطہ کے کھل جانے اور عدمی آثار میں بلا وجودی آثار کے تو واسطہ کے اپنے کو
نمایاں کرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہے اس لیے مصائب کا اور عدمی فساد پر فطری اور
طبعی ہے اور خدا کے فعل یعنی عطا و وجود کا واسطہ آنا بھی ظہور مصائب کے لیے فطری اور
طبعی ہے اس لیے مصائب سے انکار کرنا تو خود اپنے سے انکار کر دینا اپنے کو دھوکہ دینا
ہے کہ اس کے فعل تخلیق کے بغیر ہماری جبلت و انکساف نہیں ہو سکتی اور ہم نہیں بن سکتے۔

اندھری صحت مصائب پر خداوند کریم کا سکھ کرنا اپنے کو قبول جانا نہیں ہے تو اور کیا ہے ! کہ یہ مصائب ہی تو ہماری جلیت تھے جن کے ظہور پر خدا نے کوئی پابندی قائم نہیں فرمائی۔ پس جس آزمادی سے اپنی جلیت کو کھول دینے کا مقصد تھا اور اسی بخشا احسان ہے یا بڑائی ! اور اس پر اس کا شک کرنا چاہئے یا شکوہ ! امان شکوہ کیا جائے تو اپنے ہی اس عدی نفس کا نہ کہ موجود اصل خدا کا ۔

پھر دفع مصائب کے لیے اس سے دلائل مانگنا اور جو وہی نعمتیں اس سے طلب ذکر اپنی فطرت کو اجاڑ دینا ہے کہ فطرت کا تقاضا تو طلب و تناسل و جوہ ہے اور وہ جہت اسی منبع وجود سے ہو سکتی ہے تو باوجود تناسل و دل اور طلب و دل کے بعض اس کے نہاں پر لانے سے پکنا یا اسے چھپانا خود اپنے کو چھلانا ہے ۔

بہر حال اس راہ کے یہ تمام منہجی پہلو یعنی مصائب کا انکار خالق مصائب کا انکار اس کے فعل مصیبت آفرین کا انکار وغیرہ تمام انکاری، کوئی مذہب یا مسلک نہیں کوئی نظریہ اور عقیدہ نہیں کہ مذہب اور عقیدہ مثبت چیز ہوتی ہے نہ کہ منفی اسے مذہب بنا کر اب مذہب پر اعتراض کرنا بعض خود فریبی اور دوسروں کو دھوکہ دہی ہے ۔

ہاں اس راہ میں اگر کوئی عقل فریضہ اس فعل مند انسان پر عائد ہوتا ہے تو وہ مثبت فریضہ ہے اور یہ کہ اولاً مصائب پر مجرد عقل سے کام لیا جائے کہ اپنے نفس کی یا اس کے جوہر کی تبدیلی ناممکن ہے اس لیے مصائب کا خاتمہ ہی ناممکن ہے ۔

ثانیاً مصائب کو سامنے رکھ کر وجود خداوندی پر یقین لایا جائے کہ کوئی دم یا عدی اثر نظیر اس کی وجود بخشی کے نمایاں نہیں ہو سکتا ۔

ثالثاً دفع مصائب کے لیے صرف اس کی طرف رجوع کیا جائے کہ دم اور عدی آثار بغیر وجود اور جوہی آثار کے دفع نہیں ہو سکتے اور جوہ و آثار و جوہ و صرف اسی منبع وجود سے آسکتے ہیں ۔

واللہ اعلم بالصواب سے تو اور دعا مانگنا اور الحاج و زاری کن تلبا خشوع و خضوع اختیار کرنا اور بے قابو انقلابی بیوردیت و انکساری اور انکار کرنا بے کام اخبار احتیاج کے سوا اور کچھ نہیں

جب کہ یہ تناجلی ایک امر واقع ہے پس غلط فہمیاں واقع نہیں ہوں۔ اس امر واقع کا انکار
 ضروری ہے کہ انکار واقع سے واقع کا ثبوت تو ہوتا ہی ہے صاحب واقع کی وقعت
 میں قائم ہوتی ہے جس پر انہماک کے پاکیزہ ثمرات تب ہوتے ہیں۔

فرض اس راہ میں مثبت پہلو ہی انسان کو سرفراز کر سکتے ہیں کہ وہ مصائب کو نوابی
 خاصیت کیجے کہ خود غمزدی عدم ہے اور فی مصائب کو خداوند کریم کی جانب سے کچھ
 کہ وہ غمزدی وجود ہے اور آثار عدم کا وسیع آثار وجود ہی سے ہو سکتا ہے کہ اس کے بغیر
 بعد مطلق کی حدیث کے ثبوت کی اور کوئی صورت نہیں۔

والحمد لله الذی بنعمتہ تتم الصالحات فلیرحمہ
 اولاً و آخراً وظاہراً و باطناً ولنا العبودیۃ اولاً و آخراً
 وظاہراً و باطناً وباللہ التوفیق

دوسرا حصہ تمام شد



ادارۃ اسلامیات ۱۹۰ اندر کلی لاہور

کلی طبع کردہ اہم اسلامی موضوعات پر مستند دینی
کتب ہیں جن کے پینتوپ کی کٹیری سے نامکمل ہے

آدابِ النبی، از: مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قس مشرفہ، عکسی طباعت، سفید کاغذ، ۱۲۷

العلم والعلماء، مشہور محدث علامہ ابن عبد البرؒ کی اندلسی جلد شدہ کاغذ، ۲۵۶ روپے

اسلام کا اقتصادی نظام، از مولانا حفص الرحمن سیوہادی، عمدہ جلد جلد ۱۸ روپے

اسلام کا اخلاقی نظام، از مولانا قاری محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند، عکسی بکس بورڈ
کی جلد ۱۸/

انتخاب بخاری شریف، عربی حضرت محمد امینؐ، ابن عمرؓ، ترمذی و تفسیری مولانا فخر احمد عثمانی، عکسی طباعت
سفید کاغذ عمدہ جلد ڈائی دار، جلد اول - ۵۶۰ جلد دوم - ۷۱۰ کاغذ ۱۲۰/۰ روپے

اسلام میں مشورہ کی اہمیت، از مولانا حبیب الرحمن صاحب و حضرت مفتی محمد شفیع
صاحب، جامع رسالہ، انتشار کی حقیقت، سفید کاغذ بکس بورڈ کی جلد ۱۲

اسلام کے بنیادی عقائد، از حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی، عکسی بکس بورڈ، ۹/

انجاز القرآن، شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی، عکسی طباعت سفید کاغذ کارڈ بورڈ
کی خوبصورت جلد ۹/

ادارۃ اسلامیات ۱۹۰ اندر کلی لاہور

العقل والنقل، از شیخ الاسلام علامہ رشید احمد عثمانی، لکھی سفید کاغذ کا ڈیڑہونٹ کا جلد
قیمت ۹/

انصار الاسلام، از محمد الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ (مع تہذیب و تشریح)،
لکھی ڈیڑہونٹ سفید کاغذ (زیر طبع)،
۱۸/

آفتاب نبوت (کامل)، مولانا قاری محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند، لکھی چوڑی
ڈیڑہونٹ ساڑھے ۲۲ x ۱۸ سفید کاغذ عمدہ جلد جلد (زیر طبع)،
۳۶/

التبیین فی الاسلام، از مولانا قاری محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند، لکھی چوڑی
ڈیڑہونٹ ساڑھے ۲۲ x ۱۸ قیمت (زیر طبع)،
۲۸/

اصول دعوت، از قاری مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند، لکھی سفید
بکس بورڈ ۹/

اجتہاد اور تقلید، از مولانا قاری محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند، لکھی سفید
بکس بورڈ ۹/۰ روپے۔

ابن ماجہ شریف (درود کامل)، جلد بیچ ٹسٹ کور،
۲۸/

انسانیت کا امتیاز، از مولانا قاری محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند، لکھی سفید
بکس بورڈ ۹/

ادارہ اسعویات ۱۹۰۰ء کلکتہ

اسرائیل و کتب و سنت کی روشنی میں، از مولانا قاری محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند
 عکس بغیر بجس بونڈ ۹۰/۰

اکابر کا احسان و سلوک، از حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی
 عکس بغیر کاغذ ۹۵/۰ روپے

احکام حج (انگریزی)، از حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب (۹۷/۰ روپے)

آئینہ اسلام (انگریزی)، بخود از تعلیمات حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ ۹۰/۰

اذان اور اقامت، از مولانا پیدیاں، حضرتین عکس بجس بونڈ ۳۰/۰

اسلامی آداب، حضرت مولانا محمد عاشق الہی بلند شہری ۲۱۰/۰

اوقاف القرآن، از حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی قدس سرہ ۱۰۰/۰

بدعت کیا ہے؟ چار شاہیر اہل قلم کے دہل اور دلچسپ مضامین کا مجموعہ، عکس بجس
 سفید کاغذ بونڈ ۳۶/۰

بزم اشرف کے چراغ، از پروفیسر سعید احمد صاحب ایم۔ اے۔ ۲۸۰/۰

بریلوی فتنہ کا نیا روپ، از مولانا محمد عارف صاحب عکس بغیر بجس بونڈ ۳۴/۰

ادارہ اسعادت ۱۰، اندر کی ۵ بھر

پردہ کے شرعی احکام، از مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہ، لکھی پبلشرز پورٹو۔

جہاد، از حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ ۶

حضرت ابو بکر صدیقؓ کے سرکاری خطوط، از پردیس خورشید احمد فاروق، لکھی پبلشرز
کافہ ۱۰/۱۰۰ ۲۵/

حضرت عمر فاروقؓ کے سرکاری خطوط، از پردیس خورشید احمد فاروق، لکھی پبلشرز
کافہ ۱۰/۱۰۰ ۲۵/

حضرت عثمان غنیؓ کے سرکاری خطوط، از پردیس خورشید احمد فاروق، لکھی پبلشرز
جلد ۱ ۲۵/

حضرت شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات، از پردیس خورشید احمد فاروق، لکھی
جلد ۱ ۲۵/

حیات القلوب، از مولانا محمد رفیع صاحبؒ، جلد ۱ ۲۵/

حیات شیخ الہندؒ، از حضرت مولانا سید ابوالحسن علی Nadwi، لکھی پبلشرز ۲۵/

حیات عیسیٰ علیہ السلام، از حضرت مولانا محمد رفیع صاحبؒ، لکھی پبلشرز پورٹو ۱۴/

حیات خضر علیہ السلام، از مولانا سید ابوالحسن علی Nadwi، لکھی پبلشرز پورٹو ۹/

حدیث رسول کا قرآنی معیار، از مولانا قاری محمد طیب صاحب، بکس بورڈ کی جلد ۹

خاتم النبیین، صلی اللہ علیہ وسلم، از حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب، قلم، عکس سفید کاغذ کا ورڈ بورڈ کی خوبصورت جلد ۹/

ختم نبوت، از حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی قدس سرہ، عکس بکس بورڈ کی جلد، سفید کاغذ ۹/

دست غیب مع ناقابل اعتبار و علم الاولین، از مولانا سید صفر حسین، سفید کاغذ بکس بورڈ ۹/

دیوبند سے بریلی تک، از مولانا قاری محمد طیب صاحب، عکس بکس بورڈ کی جلد ۱۸/

روایات المہیب، حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب، بکس بورڈ عکس، سفید ۹/

رحمۃ القدوس ترجمہ و شرح بخاری بحجۃ النفوس، از حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی

پہلی جلد جلد دوم کی جلد ۱۰/ ۱۲۰/ پی

سجدہ مہربان کے مسائل، از مفتی حبیب الرحمن صاحب، مراد آبادی، عکس بکس بورڈ ۹/

سیرت القدی، از مولانا حبیب الرحمن صاحب، شرطانی، عکس، سفید کاغذ، جلد کا ورڈ بورڈ، قیمت ۱۵/

سوانح مولانا رحمہ اللہ، از حضرت میاں سید اعجاز حسین ندوی، ۹۰

فتاویٰ میاں شریف مع طریقہ میاں شریف، حضرت گلوی، حضرت قاضی، علی سفید
بکس ورڈ۔ ۹۱

فلسفہ نفوت و مصیبت، از مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہ، علی بکس ورڈ (۱۰۵۸)

قواعد النحر، ۹۰

قانون وراثت (سفید لاشیں)، از مولانا سید اعجاز حسین صاحب مدظلہ، محدث دارالعلوم دیوبند،
علی سفید کاغذ، جلد ۲۵۱

گاڑوں میں بوجہ کے احکام، از حضرت گلوی، حضرت قاضی، علی بکس ورڈ، ۹۱

مکتوبات نبوی، از تاج الدین، از مولانا سید محبوب رضوی، آفتاب کی طباعت، سفید کاغذ
اردو خوبصورت جلد، جلد ۲۶۱

مسئلہ تقدیر، مولانا شبیر محمد عثمانی، مولانا محمد اویسی کاندھلوی، از مولانا قاری محمد طیب
صاحب مدظلہ، علی سفید بکس ورڈ، ۱۸۱

مقالات لطیفہ، حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہ، علی بکس ورڈ، ۱۸۱

اردو اصطلاحات، ۱۹۰، اندک کی دہر

سال بھر کے مستون اعمال، حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ۔
 نکی طباعت، سفید کاغذ، بکس بورڈ کی جلد ۳/۱۰

سلاسل الحیثیہ، حضرت مولانا سید حسین احمد دہلویؒ، نکی سفید کاغذ بکس بورڈ
 قیمت ۳/۱

سبیل الرشاد، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ ۹ روپے

سلطۃ القرۃ اور شرح منجلیۃ الافکار، از حافظ ابن حجر عسقلانیؒ، نکی سفید
 کاغذ، بکس بورڈ ۱۹۶/۱

سکندر نامہ فارسی دہلیچندیم ہے ۲۰/۱

شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات، پروفیسر خلیق احمد نظامی، نکی عمدہ
 کاغذ جلد ۲۵

شان رسالتؐ، از حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہ العالی، نکی سفید
 کاغذ بکس بورڈ کی جلد ۹/۱

شہید گریٹا اور نیشید، از حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہ العالی۔
 نکی طباعت، سفید کاغذ بکس بورڈ ۲۱/۱

ادارہ اسوسیات ۱۹۰ اندر کل لاہور

شرعی پردہ : از حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہ
 نگین طباعت، سفید کاندھلج بورڈ - ۹۷-

شہادت کائنات : از حضرت مولانا مفتی محمد شفیعؒ ۲/۲۵۰

شیخ ابن عربی کا مسلک : از حکیم الامت مولانا اثر علی قناریؒ - ۲۶۱

شراعت اور طریقت : از حکیم الامت حضرت مولانا اثر علی قناریؒ - وزیر طبع

عقائد الاسلام : از مولانا محمد طاہر قاسمی صاحب - ۱۸۷

علم غیب : از مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ
 نگین طباعت، سفید کاندھلج بورڈ - ۱۸۷ جلد ۱

عالم برزخ : از مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہ : نگین سفید کاندھلج بورڈ
 قیمت ۳۰ روپے ۱۸۷

غوث اعظمؒ : از مولانا احتشام الحسنؒ نگین - ۶

فتوح الغیب اردو : از حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی قدس سرہ
 کارڈ بورڈ ۱۲۱

ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انداز کلی لاہور

فلسفہ زمانہ ، از حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہ .

نگلی سفید بکس پورٹ ۱۲

فضائل استغفار ، از حکیم الامت حضرت مولانا شرف علی تھانویؒ .

قیمت ۲/۲۵

قنادی میلاد شریف مع طریقہ میلاد شریف ، از حضرت گنگوہی و حضرت

تھانوی رحمۃ اللہ علیہما . نگلی بکس پورٹ ۴/۵۰

فطری حکومت ، از حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہ

رف کاغذ ہلد ۳۶

کلمہ طیبہ بمع کلیات طیبات ، از حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب .

نگلی سفید بکس پورٹ ۱۸/

کلیات سعدیؒ رناری ، از شیخ سعدی شیرازیؒ . طبع قدیم رف کاغذ ۷۵/

کیفیات ، از مولانا زکی کیفی مرحوم کا مجموعہ کلام .

۴۰/

طباعت اور نفیس کتابت و جلد بندی . جلد اولیٰ ایڈیشن بمع بکس .

گنجینۃ الاسرار علییات ، از حضرت مولانا محمد نور شاہ کاشمیری .

قیمت ہلد ۱۰/ . نگلی بکس پورٹ ۱۲/

ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور

مبغزہ کیا ہے ؟ از مولانا قادی محمد طیب صاحب ۔ عکسی ۔ بکس بورڈ لاہور

ملفوظات امام الملک و امام احمد بن حنبلؒ ، از مولانا مفتی محمد شفیع قدس سرہ
عکسی سفید ۔ ۳/۵۰

مکتوبات امدادیہ ، از مولانا محمد اشرف علی تھانویؒ ۔ عکسی سفید بکس بورڈ ۴/۱

نماز اور اس کے مسائل دارو، از مولانا محمد خرم فہم عثمانی ایم ۔ اے ۔
عکسی کارڈ بورڈ کی جلد ۔ ۴/۵۰

نماز اور اس کے مسائل (انگریزی) ، از مولانا محمد خرم فہم عثمانی ایم ۔ اے ۔

۱۵۱

ادارہ اسلامیات کے قیام کا مقصد

- ۱۔ آپ کو مختلف اسلامی موضوعات پر مستند دینی کتب فراہم کرنا۔
- ۲۔ اور ندرگان دین کی کتابیں معیاری اور خوبصورت انداز سے شائع کرنا ہے اس سلسلہ میں آپ کا تعاون ضروری ہے۔ خود بھی توجہ فرمائیے اور دیگر احباب کو بھی اس طرف توجہ دلائیے۔ اسلامی موضوعات پر آپ کو جس کتاب کی ضرورت ہو ہم سے طلب فرمائیے۔ اور پتہ ذیل یاد رکھیے۔



ادارہ اسلامیات ۱۹۰